

مقالات الشيخ ابي الحسن الاشعري
في كتاب ابانة

مطلب في عدم وجوب
الشكر على الكافرين

٢٦



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله اولا وآخرا وصلى الله على محمد ظاهرا وباطنا وسلم كثيرا
اما بعد فقد وقفت على ما سألتم اسعدكم الله بطاعته من شدة حاجتكم
الى الوقوف على اصول مذاهب شيخنا ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري
رضي الله عنه وما بنى عليها ادلته وحججه على المخالفين وان اجمع لكم منها متفرقها
في كتبه ما يوجد منها منصوصا له وما لا يوجد منصوصا له اجبنا فيه على حسب ما
يليق باصوله وقواعده واعرفكم مع ذلك ما اختلف قوله فيه في كتبه وما قطع
منها وما لم يقطع باحدهما ورايناه ان احدهما اولى بمذاهبه والیق باصوله فنبهنا
عليه وذكرتم ان بعض الناس قد تصدى لجمع ذلك وخلط فيه وحكى عنه ما ليس
من قوله ونسبه اليه وترك ما هو قوله المشهور وخلط مع ذلك الابواب ولم يرتب
كلا منها على حدة ورايناه ان احد ما يعينكم على درك ذلك ان يجمع لكم الفهم به
ان نرتب ذلك على الدقيق والجليل والاصول والفروع حتى نوفي ذلك كلا
بقسطه فنقصد ابوابا بابا منها عند حاجتكم اليها فيه وتتعلقوا به فبدأنا عند
ذلك بالكلام في العلوم ومداركها واقسامها وذكر حقيقة معناه على اصله و
لم نذكر مع ذلك شيئا من مذاهب المخالفين اذ كان غرضنا التنبيه على ذكر
اصول مذاهبه فقط لتستبصروا باطلاعكم عليها في وجوه المقايسات
وطرق النظر والاستدلالات وكيفية انتزاع الادلة منها فاما الكتاب

الكتاب الذي نجمع مع مقالاته ذكر مقالات المخالفين له فانا سنفرد
لذلك ان شاء الله تعالى كتابا في مقالات المتكلمين من الاسلاميين فنذكر
في كل مسئلة جملة مقالاتهم مضافة الى ذكر مقالاته ان شاء الله فيما بعد والله
اسأل حسن المعونة على اتمام ما اسعفناكم به من الاجابة الى هذا المطلوب
واليه نرغب في عصمتنا من الخطأ والزلل واعاذتنا من شر القول والعمل انه ولي
قدير واعلموا رحمكم الله ان الذي حكيناه في هذا الكتاب من مقالات الشيخ ابي
الحسن علي بن اسمعيل الاشعري رحمه الله فهو ما عليه نظار اصحاب الحديث
وجل ذلك مما هي قواعد دينهم واساس توحيدهم وما يتفرع عن اصولهم والذي
وقع بين مشايخهم اختلاف مما يخالفون فيه الشيخ ابا الحسن رحمه الله تعالى
فقد افردناه في كتاب واشرنا في هذا الكتاب الى بعض من ذلك ولكنه لما
كان اصحاب الحديث نوعين فريق اشتغل بالرواية وفريق اشتغل بالنظر
والجدال مع المخالفين في تأييد المذهب وتوهين ما خالفه كان ما حدث من التفريع
على مذاهبهم مما يختص به اهل النظر منهم الذين يعنون بالفكر فيه وفي تمهيد قواعدها
وتأسيس اصولها التي يبنى الكلام عليها مع المخالفين فلذلك خصصناه
من بينهم بذكر مقالاته فاعلم ان شاء الله تعالى

الفصل الاول في ابانة مذاهبه في معنى العلم وحده

اعلم ان الذي يدور عليه كلامه في ذلك
وفي سائر حدوده وجملة المعاني شيء واحد وهو انه يقول معنى العلم وحقيقته ما
يعلم العالم المعلوم وعلى ذلك عول في استدلاله على ان الله تعالى عالم بعلم من حيث
انه لو كان عالما بنفسه كان نفسه علما لان حقيقة معنى العلم ما يعلم به العالم
المعلوم فلو كانت نفس القديم سبحانه نفسا بها يعلم المعلومات وجب
ان تكون علما وفي معناه واجرى ذلك واكد هذا القول وكرره في كثير من كتبه
واستدل على ذلك بانه بهذا المعنى فارق سائر المعاني الاخرى ان الحركة
والقدرة واللون والطعم لا يصح ان يكون شيء من ذلك علما لما لم يجز ان يكون

عالم به عالما واجرى مثل ذلك في سائر المعاني التي تشتق منها الاسماء
والاوصاف لمن يقوم به حتى قال في معنى الكلام والحركة واللون والطعم وسائر
المعاني على نحو ما ذكرناه في العلم ودل في كتاب الايضاح في ابطال قول من يقول
ان العالم كان عالما بالعلم للعلم ولانه غيره ان ذلك مما يقع فيه الاشتراك و
اوصاف الشركة لا يصح وقوعها في الحد ولما توجب النقصان عن المحدود
تارة والزيادة فيه اخرى وكل ذلك محال لان الحد ما يجمع نوع المحدود ويحفظ ويمنع
ما ليس منه ان يدخل فيه فسأل نفسه فقال ان قال قائل فلما ذا كان العالم
عالما الاجل ان العلم علم ام لاجل ان العلم علم وانه مضاف اليه فابطلهما و
قال انما كان العالم عالما لما له اشتق منه اسم العالم وهو العلم وهذا ايماء
الى ان ذلك معنى العلم وهو الذي يجب ان يشتق لمن قام به منه اسم وكان ينكر
ان يكون معنى العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وقال ان وصف علمنا بانه اعتقاد
مجاز لان اصل العقد والاعتقاد انما يتحقق بغير المعاني واذا استعمل
في ذلك فعلى التوسع ومن مذهبه ايضا انه لا يفرق بين العلم والمعرفة
وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقه كل ذلك عنده بمعنى
العلم وان الباري تعالى انما اختص بوصف العلم اتباعا له في تسمية نفسه بذلك
من دون هذه الاسماء وذكر في كثير من كتبه ايضا ان الحس هو العلم بالمحسوس
وذكر في الموجز وكتاب الرؤية الكبير ان الرؤية علم بالمرئي وكذلك السمع علم
بالمسموع على وجه مخصوص وذكر في العمد والنقض على الخالدي خلاف هذا القول
وانكر على الخالدي قوله ان وصف الله تعالى بانه راءٍ وسامع على معنى انه عالم
بالمرئي والمسموع وهذا هو الاولى بالحق عندي واقرب من اصوله وقواعده وكذلك
القول في الادراك وهو الذي نصره في كتاب الادراك وانكر قول من قال من المعتزلة
ان الادراك هو العلم بالمدرك

فصل اخر في ابانة مذهبه في احكام العلم واوصافه واسمائه

اما ما يجري له مجرى الحد والحقيقة فان ذلك يجري في الشاهد والغا

والغائب واما ما يجري له مجرى الاوصاف والشروط فقد يختص بذلك العلم
الحادث دون العلم القديم فيسمى العلم المحدث عرضا لاجل انه عارض لا يصح
بقاؤه ويسمى بعد ذلك قوله في حقيقة العرض ولا يمتنع من وصف علم
المحدث بانه ضرورة وكسب بل كان يقول ان بعض معارفنا ضرورة وبعضها
كسب واختلفت عباراته في كتبه في معنى الضرورة في الجملة اذا اطلقت على
العلم او على غيره فقال في بعض كتبه ان معنى الضرورة ما حمل عليه الانسان او
اجبر عليه ولو اراد التخلص منه لم يجد اليه سبيلا وقال في غيره من الكتب ان
الضرورة تستعمل في هذه المعاني على احد وجهين احدهما بمعنى الحاجة
كقوله تبارك وتعالى فمن اضطر في مخمصة وقوله سبحانه الا ما اضطررتم اليه
فهذه ضرورة الحاجة وقد تكون ضرورة على معنى ما يحدث فيه كارها له كقول
القائل اضطررت الى فعل كذا او اضطرني السلطان الى دفع مالي اليه اذا
اكرهه عليه فعلى هذا قد يكون نوع الكسب ضرورة بان يحدث فيه مع الكراهية
من وجه وان كان مريدا له من وجه وعلى هذا يجيز ان يكون شيء واحد كسبا ضرورة
من وجهين على الوجه الذي بينا وذهب الى هذا التفصيل في كتاب المختصر
في التوحيد والقدر وقال فعلى هذا الاصل يجيز علما لا ضرورة ولا كسبا
في ابطال قول المعتزلة ان العلوم كلها لا تخلو من ان تكون ضرورة او كسبا
نظرا فان ذلك الى نفي علم الله تبارك وتعالى فكلمهم تارة على تسليم ذلك
في علوم المحدث على نحو ما ساق عليه كلامه في النقض على ابن الراوندي
في الصفات فيما نقضه على عبد الله بن سعيد رحمه الله وتارة منعهم من ذلك
في ذلك هذا ايضا واجاز على هذا التفسير بالضرورة حدوث علم خارج
من الوصفين جميعا فعلى هذا الاصل وان لم يجد له نصا يجوز ايضا وجود
حركة لا كسب ولا ضرورة وكان يذهب الى ان وصف الضرورة يصح في نوع
ما يصح ان يكتسب ويمتنع ان يقال للاجسام ضرورة وكذلك الالوان وسائر

المعاني التي لا تقع مقدورة لغير الله تعالى **فصل آخر** وكان مذهب ان
العلوم المحدثة لا يجوز عليها البقاء وهكذا قوله في سائر الاعراض انه
لا يصح وجود شيء منها اكثر من وقت واحد واذا عدم فليس يعدم بضد و
يعدم بل يجب عدمه في ثاني وقت لا محالة ويستحيل وجوده في حالين
متصلين وكان يقول ان العلم يضاد الموت وكل ما لا يصح ان يوجد معه في محله
من المعاني كالسهو والجهل بمعلومه او الشك فيه وكان يقول ان العلم المحدث يجوز
ان يتعلق بمعلومات كثيرة على طريق الجملة والتفصيل وكان بعض اصحابه يفصل بين
العلم الضروري والمكتسب ويقول يجوز ان يضطرنا الله تعالى الى العلم بمعلومات
الله سبحانه على التفصيل ولا يجوز ذلك في علم المكتسب لان العلم المكتسب هو
الواقع عقب النظر وليس في ذلك طريق يخصه وان النظر المؤدي الى العلم
بحدوث الشيء ليس هو النظر المؤدي الى العلم باستحالة بقائه او صحته وجنس
النظر مما لا يجوز عليه البقاء فلم يصح ان يتعلق العلم الواحد بمعلومين من طريق
التفصيل فاما من طريق الجملة فلا خلاف فيه بين اصحابنا وبين المعتزلة وسواء
كان ذلك علما مكتسبا او ضروريا لانه علمنا بان معلومات الله تعالى لا نهاية
لها وكذلك مقدوراته علم بيننا ولها على طريق الجملة وهو علم واحد والمعلومات
اكثر من ذلك ولسنا نقطع الان ان الانسان يعلم من طريق الضرورة معلومات
على التفصيل بعلم واحد بل يجيز ذلك فاما العلم بمعلومات الله تعالى كلها على
التفصيل فمن ذلك غير مشكوك فيه انه لم يوجد واذا وجد فانما يوجد على نقض
العادة وكان يقول ان نوع الجهل وجنسه خلاف جنس العلم كما ان جنس
اللون خلاف جنس الطعم وكذلك جنس السواد خلاف جنس البياض فكذلك
الشك والجهل والسهو والموت اجناس مختلفة كلها تضاد العلم على الوجه الذي
يستحيل وجودها معا لاستحالة ان يتصف به موصوف واحد وكان يجيز حدوث
علم بشيء وجهل به من وجهين مختلفين كعلم العالم بوجود العالم او جهله بحدوثه

بحدوثه ويراد بالوجهين طريقي العلم بذلك لان العلم بوجوده طريقه الحس
والعلم بحدوثه طريقه الاستدلال وكان يمنع وصف العلم والجهل بانهما اعتقاد
على الحقيقة وانه اجاز ان يطلق عليهما ذلك توسعا ومجازا وكان يقول ان
العلوم الضرورية اصل العلوم المكتسبة وان المستدل انما يستدل بعلم ما علم
بان ينظر فيما علمه ويرد اليه ما لم يعلمه فاذا استويا عنده في المعنى سوى
بينهما في الحكم اذا استوفى حق النظر فيه ووفاه شروطه وكان يقول ان
العلوم المكتسبة قد تكون اصلا لعلوم اخر مكتسبة كما تكون الضرورية اصلا
للمكتسب ومثال ذلك ان العلم بحدوث العرض فرع على العلم بوجوده والعلم
بوجود العرض اذا لم يكن مدركا مكتسب ثم ان العلم بحدوث الجواهر مبني
على العلم بانها لا تنفك من الاعراض الحادثة والعلم بذلك ايضا مكتسب و
على هذا المثال رتب منازل العلوم ومراتبها في الضروري والمكتسب وعلى ذلك
كان يرتب قوله ويبني مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب فكان
يقول معنى الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحس او باضطرار وان لم يكن محسوسا
ومعنى قولنا غائب ما غاب عن الحس ولم يكن في شيء من الحواس او الضروريات
طريق الى العلم به وكان يقول ان كل ما علمناه من طريق الاكتساب فجائز ان
يعلمنا الله ذلك من طريق الاضطرار اليه وكان يسوق هذا المذهب في سائر
الانواع المكتسبة ويقول ان كل ما يجوز ان يقدرنا عليه حتى نكتسبه يجوز ان يضطرنا
اليه فاما القول في اجازة ان يعلمنا اكتسابا كل ما اعلمناه ضرورة فلم يفصل
وعلى مذهبه في ذلك اختلاف ما اذا كان ذلك غير العالم به واعلمناه اضطرارا
فجائز ان ينصب على ذلك دليلا ويعلمناه اكتسابا واما نفس العالم المستدل
فهو الذي فيه الخلاف فقال في بعض كتبه لا فرق بين ذلك وقال في بعضها
كلما كان غير العالم به واعلمناه اضطرارا فجائز ان يعلمناه اكتسابا وكذلك
اختلف جوابه في تجويز ان يعلم غيره ولا يعلم نفسه وفي تجويز ان يعلم السواد

وانه

ولا يعلم محله وكذلك ان يراه ولا يرى محله فاجاب فيه تارة بالتجويز وتارة
بالفرق ولم يختلف مذهبه في ان كل ما يجوز ان يعلمه الانسان ولم يكن له به علم فواجب
ان يكون قد قام به عقيب لذلك العلم وكذلك كان يقول في الرؤية ان كل ما يجوز
ان يرى اذا لم ير فلمانع منه موجود ويجوز ان يرى ايضا وان اجازة خلاف ذلك
تؤدي الى اجازة خلو الجوهر من الاعراض المتعاقبة عليه وذلك محال ثم ان القول
في عقايب العلم من موانعه من الجهل والشك وما يجري مجراهما على حسب القول في الرؤية
وما يجوز ان يتعلق به ويكون العالم عالما به في وقت واحد لانه يجيز حدوث ما لا نهاية
في وقت واحد وكان يقول ان المعرفة بالله تعالى طريقه الاكتساب والنظر في اياته
والاستدلال عليه بافعاله وان المعرفة به في الاخرة ضرورة والمعرفة بصدق
رسل الله تعالى طريقه الاكتساب والاستدلال بالمعجزات عليه وكان يقول العلم بالواجب
والندب والحسن والقبيح من افعال المكلفين طريقه الاكتساب والاستدلال
وانه لا يعلم شيء من ذلك ضرورة ولا بديهة وكان يقول في معنى بديهة العقل
انه مبادي العلوم وهي من انواع الضروريات التي تقع للعالم بها من غير نظر ولا فكر
ولا روية وكان يعد في هذا القسم العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون ازليا
او لم يكن فكان وكان يعد العلم بان الجوهرين والجسمين لا يخلوان من ان يكونا
متقاربين او متباعدين من بداية العقول واوايل العلوم وكذلك كان يقول
في علمنا الان بانه لا فيل بحضرتنا مع صحة ابصارنا وانتفاء الافات عنها
انه ضرورة وكذلك علمنا بعدم اصوات الرعود وما شاكلها من الاصوات
اذا كنا على مثل هذه الحالة التي نسمع الخفي من الصوت بحضرتنا ان ذلك ضرورة
مع قوله بتجويز كونها وعدم ادراكها ووجود المانع منه بدلا ويجري ذلك مجرى
ما يفعله الله تعالى من طريق العادة التي يجوز فيها نقضها على وجه مخصوص
وكان يقول ايضا انما يجب ان اشتقاق الوصف من العلم لمن قام به العلم فقط
وكذلك يقول في الحيوة وسائر المعاني التي يجب منها الاشتقاق من اخص

اخص اوصافها ان ذلك انما يجب لمن قام به وذلك كالسواد والحركة
والطعم وسائر الاعراض وتقول انما يجري ذلك على الجملة مجازا ولو اتسعا
فاما الحقيقة من ذلك فلمن قام به وكذلك كان يقول في تضاد العلم مع
الجهل ان ذلك تعاقب يجب لمن يشتق منه الوصف والاسم له وكان
يقول ان العلم الواحد يجوز ان يقوم بالجزء الواحد بل يستحيل ان يقوم
علم واحد بشيئين كما يستحيل ان يقوم سواد واحد بجوهرين وكذلك
كان يقول في سائر الاعراض انه لا يجوز وجودها في محلين كما لا يجوز وجود
جوهر في محلين معا وان كانت علتهما مختلفة وكان يقول باستحالة
وجود علمين من جنس واحد في محل واحد كما يقول في سائر المعاني انه لا يصح
وجود جزءين من جنس واحد منهما في محل واحد وكان يقول ان الذي به
يعلم تجانس العلمين كنحو ما يعلم به تجانس سائر المتجانسات من المعاني
والاعراض وهو ان يكون كل واحد منهما يستحق ان يوصف به صاحبه
ولا يستبد احدهما بوصف يمتنع مثله على الاخر ولا يراعى في ذلك اتفاقهما
في وصف واحد لا فيما يتعلق به مما يكون له متعلق ولا مما يرجع الى نفسه
لنفسه دون ان يشتركا في الاوصاف جوازا او وجوبا وكان يقول
العلم بالله سبحانه ايمان والجهل به كفر وانه لا يصح وجود العلم به مع الجهل
شرعا لا عقلا لاجماعهم انه لا يكون مؤمنا كافرا في حال معا واجاز
ان يجتمع العلم مع الجهل بشيء واحد في غيره من وجهين واجاز ايضا
ان يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة مختلفة كنحو علمنا بالسواد وانه عرض
وانه حادث وانه مما لا يجوز بقاؤه وكل ذلك يعلم بدليل وطريق غير
طريق صاحبه وكان يقول ايضا انه لا يصح ان يريد الحي ما لا يعلمه اذا
لم يكن الارادة تمنيا وكان يقول ان من انكر العلوم جملة باللسان فانه
لا يستحق المناظرة لاجل انها وضعت لتبيين ما غاب عن الحس ورده

الى المحسوس ومن انكر المحسوس فلا سبيل الى مكالمته وكان يقول انه لا يجوز وجود
جماعات كثيرة يقع بمثل اخبارهم العلم اذا تواترت منكرين لسائر العلوم
بل كل هولاء جاحدون بالسنتهم لما يعلمون خلاف ذلك بقلوبهم ولا يجوز في
مثل ذلك التواطو في الكثرة وكان يقول ان ضروريات العلم مشتركة بين ذوي
الحواس اذا انتفت الافات ولا يصح ان ينفرد بعضهم بالدعوى فيه بما لا يجده
صاحبه اذا اتفقت حواسهم في الصحة فاما اذا تباينت فسايغ واما في الضروريات
التي تقع ابتداء فلا يصح فيها ايضا الا التشارك بين الاحياء وذوي الحواس
والعقلاء مع زوال الافات وان اجازة ذلك تؤدي الى تناكر الحقايق وابطال
الطرق الى اثباتها وكان يقول ان الحس هو العلم والاحساس هو العلم والحاسة
الجارحة التي هي محل الحس والحس اول ابين العلوم وقد بينا اختلاف قوله في الادراك
والعلم وعلى ذلك يترتب الخلاف في الحس والادراك مع العلم فصل آخر في ابانة
مذاهبه في مدارك العلوم وكان رحمه الله يقول ان العلوم تدرك من ثلثة اوجه
من جهة الحس والخبر والنظر وكان يقول الحواس خمس والاخبار المتواترة تحدث
عنها العلوم الضرورية اذا وردت على شروطها وان النظر هو الفكر و
التامل والاعتبار والمقايسة ورد ما غاب عن الحس الى ما وجد العلم به فيه لاستوايهما
في المعنى او اجتماعهما في العلة وقد بينا اختلاف قوله في الادراك والعلم على قوله
الذي يقول ان الادراك سوى العلم بالمدرك وانه هو الذي يحدث عنه العلم
بالمدرك فانه يجب في السمع والبصر انهما ادراكان وفي الشم والذوق واللمس مماسات
مخصوصة بجوارح مخصوصة تحدث عن كل نوع من هذه المماسة نوع من الادراك
يدرك مخصوص به وكان يفرق بين جواز ان يسمع الباري تعالى ويبصر ويمنع
ان يشم ويذاق ويلمس وربما كان يقسم ذلك الى المماسة والادراك فيقول
ان ادراكهم بالشم والذوق المماسة فذلك محال وان ادركهم الادراك فذلك
جائز ولا يقطع القول في احد منهما وبقيته كان يفرق بين جواز كون الباري

الباري تعالى سامعا مبصرا واحال كونه شاما ذائقا لامسا فانا اذا قلنا
الحس هو الادراك رجع ذلك الى خمسة انواع من الادراكات وان قلنا
ان ذلك نوع المماسة فان المماسات في جهة جنس واحد فيكون اختلاف
الاسماء عليها لاختلاف وجوهها واقترانها بما يقترن بعضها من بعض الاشياء
دون بعض وعلى قوله الذي يقول ان الادراك هو الحس علم مخصوص يحدث
يجب حدوث هذه المماسات مع انتفاء الافات وقد قلنا ان الاولى
باصوله ان الادراك معنى زايد على العلم وعنه يحدث العلم ولم نجد له نصا
في ان ذلك على الاقتران او على الافتراق باختلاف الحال والوقت الا انه
كان يقول لا يجوز ان يدرك ما لا يعلمه بحال وعلى هذا يحمل قوله في ان كثيرا من العلوم
كلها يدرك من ثلثة اوجه من الحس والخبر والنظر ان الحس هو الادراك وان العلم
منه يحدث والمعروف من مذهبه انه كان يقول ان كل مدرك لنا فلنا ادراك
على التفصيل ولا يدرك مدركان بادراك واحد وان الادراك يختص الموجود
دون المعدوم وكان يقول في الاخبار انها طريق يعلم بها الغايبات عن المخبر
بما لا يوصل الى العلم بها بالنظر والاستدلال وكان لا يحد للمخبرين حدا بعدد
مخصوص او بصفات مخصوصة بل كان يقول ان المعتبر في ذلك حدوث
العلم وزوال الجهل والشك عن السامع عند سماع تلك الاخبار وذلك بان
يراعي حال نفسه في سماع الاخبار فاذا وجدها على ريب وتهمة لم يقطع بصدق
المخبرين واذا زالت الريب والتهم بحيث قطع بصدقهم ومثل ذلك مما يجد له السامع
الفرق بين الحالين من نفسه وجدانا ضروريا لا يتخالجه فيه شك وكانت
اقوال الحاضرين بعدد المخبرين بحد دون حد عنده مشكا فيه ولم يكن عدد فيها
باولى من عدد وكان يقول ما زاد على الواحد اذا بلغوا حدا في الكثرة على الجملة
لا على التعيين اوجب العلم على مجرى العادة الجارية الممتحنة فاما من طريق
الجواز فانه ليس بمنكر ان يحدث ذلك النوع من العلم بتلك العلوم ابتداء

او عند خبر الواحد اذ ليست الاخبار موجبة على الحقيقة لذلك العلم بل بسبيل
حدوثه كسبيل حدوث الولد عند الوطي والزرع عند البذر وكل ذلك مما
يجوز وقوع خلافه على نقض العادة وهو سبحانه مقدور وانه لم يحصل
الآن الا على وجه معلوم وكان يجعل ما يحدث من العلوم من الحس والخبر على هذا
الشرط من جملة الضروريات وما يحدث عن النظر من جملة المكتسبات وكان يقول انه
نوع الادراك غير مكتسب لاحد من المخلوقين ولا مقدور لهم وان العلوم على ضربين
منها مقدور ومنها غير مقدور فما وقع منها عن النظر والفكر كسب وما وقع
خاليا من ذلك فليس بكسب وقد بينا معنى قوله في الضرورة وكان يجعل
ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعا عن الحس او جاريا مجراه واخلا
في حكمه وبابه من حيث تشاركه في معنى الضرورة والتعري من وقوعه عن النظر
وكان يقول ان العلم الحادث عقيب النظر فهو مخترع لله تعالى مختار مكتسب للناظر
ايضا لا ان النظر يولده لا محالة كما زعم المعتزلة وكان يجيز ان ينفرد النظر
من العلم والعلم عن النظر الا انه يسمى المنفرد عنه كسبا وكان يذكر شروط النظر
الذي يحدث عنه العلم وخصايص اوصافه مما سنذكرها في قوله في باب
ادب الجدل واحكامه **فصل آخر في ابانة من يغالطي ذلك فاخطا فيه**
ولم يوفه حقه من صدق الحكاية وصدق العبارة وترتيب المذهب وهو المعروف
بمحمد بن مطرف الاستارابادي الضبي اعلم انا لما وجدنا ما جمعه هذا الرجل
قد انتشر في البلدان واغتر به من لا يعرف حقيقة المذهب واصول قواعده
فيتوهم ان ما حكاه كما حكاه وان اصول المذهب على قدر ما جمعه ورواه وجب
ان نكشف عن خطاياه في ذلك لنبين فساد ما قاله ولا يغتر به الجاهلون
ولا يشمت المخالفون اعلم انه ذكر في اول كتابه بابا في اصول المعارف وكيفية
ماخذها واقسامها فقال اعلم رحمك الله انه كان من مذهبه ان اصل علوم
الاشياء المشاهدات وانه بها يعلم غيرها من العلوم فمن دفع علم المشاهدات

المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من الاشياء من طريق النظر والاستدلال
كما انه من دفع وجود نفسه لم يمكنه ان يعرف وجود غيره وانه من اصله
الاشياء يعرف حقيقة معرفتها وصحتها وفسادها من اربعة اشياء
من الكتاب والسنة والاجماع ودلايل العقول وما يعقل من الكتاب فعلى وجوه
احدها ان يعلم بالنص المفهوم كقوله تعالى ليس كمثله شيء ومنها ما بيان الرسول
صلى الله عليه وسلم او دلايل العقول او اجماع الامة كالآيات المحتملة المتشابهة
كآي الوعيد والصفات والقدر والتعديل والتجوير ومنها ما قد علم جملة واعتقد
مجملة كوعيد اهل الكباير من اهل الملة وهذا الضرب تسميه الوقف والخصوص
وليس عنده ان شيئا في كتاب الله تعالى لا يعلم تاويله ولا معناه ويخطي
من قال ذلك **فصل آخر في ابانة خطابه في ذلك مما ذكرنا في مقدمة كتابه هذا**
اعلم انه قد جمع في هذا الفصل انواعا من الخطا منها سوء العبارة ومنها فساد
الحكاية عن المذهب ومنها الخطا في الترتيب ومنها ترك ما يجب ان يذكر واسباكه
عن ايضاح ما يجب ان يوضح فيه من ذلك قوله ان اصل علوم الاشياء المشاهدات
وهذا خطا لان المشاهد هو المعلوم وليس اصل العلم المعلوم ولا اصل العلم غير
تاره
المعلوم ايضا وهو الذي يجري على عبارات المتكلمين في قولهم شاهد ومشاهد
لا يخلو من احد امرين اما ان يرجعوا الى المعلوم او الى العلوم في الحقيقة فالشهادة
هو العلم والشاهد العالم والمشاهد المعلوم ولو قال اصل علوم الاشياء الشهادات
واراد به العلوم لكان ذلك ايضا كلاما مكررا لا فايدة فيه كانه قال اصل علوم
الاشياء العلوم ولو اراد ان يورد العبارة الصحيحة في ذلك لكان يجب ان
يقول اصل علوم الاستدلال العلوم الضرورية حتى يعرف غرضه ويستفيد
مقصده وكذلك قوله بعد ذلك وانه بها يعلم غيرها من العلوم خطا لانه ان
اراد علوم الاكتساب فليس يعلم علوم الاكتساب بعلوم الاضطرار وان
كانت اصولا لها وانما يعلم العلم المكتسب بعلم مكتسب ويعلم الضروري بعلم ضروري

وكذلك قوله ومن دفع علم المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من الاشياء من طريق
الاستدلال فمعنى هذا من سوء العبارة بابتناه على ان الدفع هو الانكار باللسان
لا يمنع من امكان معرفة معلوم من طريق الاستدلال والدفع الذي هو انكار بالقلب
فمحال لانه ما يضطر اليه الانسان من العلوم فلا سبيل له الى دفعها ولا الى الخروج
عنها وكذلك اذا كانت ضرورية لا يمكنه التخلص منه بجهده وارادته فعلى اي
الامرين كان فقد تبين فساد كلامه وبمثله تبين فساد قوله كما ان من دفع
وجود نفسه لم يمكنه ان يعرف وجود غيره لانا ان رجعنا بالدفع الى انكار
اللسان فذلك لا يمنع من امكان معرفة وجود غيره فاما دفع القلب فلا سبيل اليه
بكل حال لان ذلك ضروري كما بيناه وليس له الى دفع الضرورة عن نفسه
سبيل ولو اراد العبارة الصحيحة عن ذلك كان يجب ان يقول ان من انكر باللسان
العلوم الضرورية لم يمكن ان يثبت عليه من طريق الاستدلال حجة يعترف بها
اذ لا سبيل الى الاعتراف بصحة الفرع مع انكار الاصل وان طرق الاستدلال
انما يصح فائدتها ويثبت ثمرتها لمن يحقق الاصول التي هي العلوم الضرورية و
ذلك يرجع الى اعتراف القول والانكار من جهته لا الى الجحد الذي هو جحد على الحقيقة بالقلب
في اعتقاد خلافه لان ذلك متعذر ولا سبيل لاحد الى دفعه عن نفسه بفعل ضده
اعتقاده واما قوله ومن اصل ان الاشياء يعرف حقيقة معرفتها وصحتها وفسادها
من اربعة اشياء فالخطأ ظاهر فيه من وجوه احدها ان المعرفة بحقيقة المعرفة
بالاشياء ليست معرفة بالاشياء وانما اراد ان يخبر عن طريق المعرفة بالاشياء
لا عن طريق المعرفة بمعرفة الاشياء ومع فساد عبارته والمعنى فاسد ايضا
اذ كل الاشياء لا يعرف حقيقتها في صحتها وفسادها من الوجوه التي ذكرها
من الكتاب والسنة والاجماع ودلايل العقول بل اكثرها يعرف بغير هذه الطريقة
وانما الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل يعرف به بعض الاشياء دون
بعض وجملة ذلك ما عدا العلم بالحس وخبر التواتر الا ترى انه لا يصح ان يعلم الاجسام

الاجسام الغائبة بشيء من ذلك علم ضرورة ولا ما يتوصل الى معرفتها بالحواس وانما
الكتاب والسنة والاجماع ودلايل العقول طرق في معرفة ما عدا ذلك فاما قوله
وما يعقل من الكتاب فعلى وجوه احدها ان يعلم بالنص المفهوم كقوله تعالى ليس كمثله شيء
وقوله بعد ذلك ومنها تبيان من الرسول صلى الله عليه وسلم فقد اخطأ في ذلك من وجوه
احدها انه ذكر ان ذلك على وجوه ولم يذكر الا واحدا منها وهو قوله ما يعلم بالنص
واخطأ فيه ايضا لان نفي التشبيه لا يعقل بالخبر بل المعرفة بنفي التشبيه واحالته
سابقة المعرفة بالكتاب والسنة وقوله ايضا ليس كمثله شيء بالنص المفهوم الذي
لا يحتمل الا معنى واحدا الا ترى ان اللبس قد يدخل على السامع لذلك حتى يكشف
عنه بالنظر والاستدلال لان الظاهر نفي المماثلة عن مثله وليس الغرض كذلك
والعجب انه عد في الوجوه التي تعقل من الكتاب ما بيانه من الرسول وما يعلم ببيان الرسول
عليه الصلوة والسلام فليس هو معلوم بالكتاب فقط ثم ذكر بعده دلايل العقول
وليس في ذلك ايضا مما يعقل من الكتاب بل يجب ان يكون ذلك ثابتة قبل العلم بالكتاب
وصحته وكذلك القول في اجماع الامة لان ذلك مما يعلم صحته سمعا وقوله بعد ذلك
كالايات المحتملة المتشابهة كاي الصفات والوعيد والقدر فقد اخطأ في ترتيبه
ايضا وعطفه مثل هذا الكلام على ما قبله لان الايات المتشابهة منها ما لا يعقل
حكمها بالكتاب ومنها ما لم يبينها سنة ومنها ما لا طريق الى الوقوف عليها
لان اي الوعيد مما لا يمكن معرفة المراد منها لان من هي تعم جميع العصاة ام
بعضهم وانما اخرج الكفار باجماع فاما الصفات فالقول فيها انها على قسمين
فما اقتضى العقل اثباتها وورود السمع مؤكد لذلك فلا اشتباه في معناها
ولذلك ما ورد في اثبات القدر لله تعالى في ساير الافعال خيرها وشرها واما
الصفات التي طريقها السمع كاثبات اليد والعين فهي من الآي المتشابهة التي
لا يمكن معرفة معانيها بالكتاب وانما يتوصل الى معرفة الجملة من ذلك بالنظر و
الاستدلال ومن اراد تفصيل هذه الجملة وقد نبهنا على خطائه المقصود في هذا

الكتاب فيكفيك ما بيّنا لك من ذلك على ما ذكرنا وسنذكر لك على الحجة الواضحة
في هذه الابواب من تعريف المذهب في اصوله ولا فاولا لان ما جمعه من المعنى في
ذلك ابوابا يجب ان تفصل وترتب ليوقف على حقيقتها ان شاء الله تعالى

فصل اخر في بيان مذاهبهم في مدارك الحق فيما اختلف فيه اهل الصلوة

قد بيّنا لك فيما قبل مذاهبه وادلته فيما يتعلق بمعنى العلم ومداركه وما يتفرع عن
ذلك من احكام العلم واختلاف مجاريها ووقوعها فاما قوله في مدارك الحق فيما
اختلف فيه اهل الصلوة فان ذلك ينقسم في التفصيل الى اربعة اوجه وفي الجملة
هي قسمان خبر ونظر وتفصيل الخبر الكتاب والسنة وما يجري مجراه من اجماع الامة
والقياس والاجتهاد واما الكتاب فمعلوم كونه ظاهرا من جهة رسولنا صلى الله عليه وسلم
بالاخبار المتواترة وصحتها وصدق ما فيه يعلم بالنظر والاستدلال ثم ان ما يؤخذ
الاحكام من الكتاب طرقا منها نصه ودليله ولحنه وفحواه ومفهومه فمنه ما يعلم
معناه بنفسه ومنه ما يعلم بغيره اما الذي يعلم بنفسه فهو المختص بمعناه
واما الذي يعلم بغيره فهو المحتمل للوجوه المتغايرة والكلام في تعيين ذلك مما يكثر
تفصيله وهذه الجمل تبين مذاهبه وسنفرد فيما بعد ذلك فصلا في ايضاح مذاهبه
في اصول الفقه لان ذلك مما يتعلق بنوعه وكذلك القول في السنة عنده انها
على انحاء ومراتب فمنها ما تواتر نقلا وانقطع العذر به ومنها ما تواتر فعلا
ونقلا ومنها ما تواتر حكما وان لم يبلغ النوعين الاولين منهما فاما الذي
تواتر نقلا كنحو الاخبار عن كونه ودعائه وما جرى مجراه واما ما تواتر نقلا وفعلا
كالصلوات واعداد ركعاتها والطهارات وما يتعلق بها مما جرى مجراها واما الذي تواتر
حكما وجرى في لزوم الحجة به مجرى ما ذكرناه كنحو رجم الزاني المحصن والمسح على الخفين
وان لا وصية لوارث وان المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها ثم بعد ذلك اخبار
الاحاد وهي التي ينقلها الواحد العدل عن العدل حتى يتصل ذلك برسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان يقول ان ما جرى هذا المجرى يعمل به ولا يقطع على عينه وانه

وان يجري وجوب قبول ذلك ولزوم العمل به مجرى شهادة الشاهدين انه
يعمل على ظاهر الامر فيه ولا يقطع بغيبه فهذا مذهبه في السنة المتعلقة بالقول
فاما المتعلقة بالفعل فانه كان يقول ان مجرد فعله لا يدل على وجوب فعل علينا
ولا على اباحته ولا على ندبه وله في ذلك كتاب مفرد واما كيفية مذهبه في اقوال
النبي عليه الصلوة والسلام في باب الخصوص والعموم بنفسه وغيره منها فكنحو ما
ذكرناه من مذهبه في بيان الفاظ الكتاب وان كان قد باينه في بعض الصفات
والوجوه بان يضطر الى قصده فيما يخبر عن نفسه وان لم يضطر الى ارادة من يخبر
عنه فاما الاجماع فانه كان يقول انه حجة وذلك على انحاء وشروط فمنه ما
يقطع بعينه ومنه ما يكون حجة ولا يقطع بعينه ومنه ما يعتبر فيه اجماع العامة
والخاصة ومنه ما يعتبر فيه اجماع الخاصة والعامة تبع لهم واما الذي يقطع
بعينه ظاهرا او باطنا فهو ان ينتشر ذلك فيهم انتشارا ظاهرا قولا وفعلا
يتفق به بعضهم ويحكم به حاكمهم فيظهر في عامهم وخاصهم ولا يوجد فيهم مخالف وينقرض
عصرهم على ذلك وذلك كنحو اجماعهم على ان الكتاب الذي بين ايدينا هو الذي
اتى به محمد صلى الله عليه وسلم وجملة شرايعه المشهورة الظاهرة التي لا اختلاف فيها
بين الامم سلفا وخلفا واما الذي لا يقطع بعينه وهو حجة كاجماعهم على جلد شارب
الخمر ورجم الزاني المحصن ونحوه واما الذي يراعى فيه اجماع الخاصة والعامة فهو ما
يلزم علمه الكل والذي يلزم علمه البعض وينوب البعض فيه عن البعض فذلك مما لا يعتبر
فيه عنده اجماع العامة بل يكون العامة تبعا للخاصة وذلك كاجماعهم على ان المرأة
لا تنكح في عدتها وما يجري مجراه وسنورد في تفصيل مذهبه في هذا الباب
عند ذكرنا مذاهبه في اصول الفقه ما يجب تفصيله على هذا الاصل وتفريعه عليه
من المذهب ان شاء الله تعالى واما النظر والقياس فان ذلك عنده ايضا
احد مدارك الحق فيما اختلف فيه اهل الصلوة وكان يثبت القياس في الشرعيات
ويذهب الى ان ذلك طريق الحكم فيما لم يوجد فيه نص من كتاب الله تعالى ولا سنة

فاما بيان مذهبه في تفصيل ذلك وكيفية استعماله وابانة الموضع الذي يكون فيه
حجة دون ما لا يكون فسنذكره ايضا في باب ذكر مذاهبه في اصول الفقه ان شاء
الله تعالى واما مذهبه في معنى الحق اذا استعمل فيه ههنا على هذا الوجه فهو الذي
يحسن فعله ويجوز اعتقاده وقد ذكر في غير كتاب ان لفظة الحق مشتركة المعاني
مختلفة الوجوه ولا يمكن حصره في لفظ مختصر وكذلك قال ايضا في معنى العدل وحده
وحقيقته لان ذلك مما يتنوع معانيه ويختلف الا ترى انه يقال عدل فلان عن
الحق وعدل على فلان فالعدل عن الحق جور والعدل عليه ترك الجور وهذا احدى
طرفي الالفاظ المشتركة المعاني انها لا تنحصر بحد واحد وحقيقة واحدة والحق
اما قد استعمل في الباطل ايضا كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
السحر حق والسحر باطل لانه منهي عنه وذكر في باب القدر في كتب الجوابات عن سؤالهم
اذا قالوا الكفر حق او باطل ان من اصحابنا من قال انه حق من حيث الخلق وباطل
من حيث الكسب الكافر منهيا عنه والتزم ان الشيء الواحد يكون حقا باطلا من
وجهين كما يكون طاعة معصية من وجهين وحكي مرة اخرى ان ذلك لا يجوز اطلاقه
لايهام الخطا في اطلاقه وهو انه اذا قال الكفر حق فقد اوهم ان الكافر مصيب به
في فعله ومثله كان يجب ايضا في الكفر عدل وصواب وحسن من حيث الخلق وانه
كان قبيحا باطلا جورا سفها من حيث الكسب فاما معنى الخبر في قوله ان السحر حق
فهو ان وجوده ثابت وكونه حاصل وانه كان منهيا عنه فعلى هذا يمكن
ان يقال في معنى الحق المطلق انه هو الذي يحقق كونه وصح وجوده وانه يكون باطلا
ويكون معصية ومنهيا عنه فاذا قلنا ان ذلك معنى الحق المطلق اطرد ذلك
في تسميتنا الله عز وجل حقا ولكلامه حقا الا ترى ان الله سبحانه سمى نفسه حقا
فقال وان الله هو الحق المبين وسمى كلامه حقا فقال فالحق والحق اقول
ويقال ان الجنة والنار حق والبعث حق والموت حق على معنى ان ذلك مما هو
كائن او سيكون لا محالة وعلى مثل ما بيناه من مذهبه في معنى الحق يجري القول على

معنى مذهبه في معنى العدل والصواب والحسن في ان اطلاق ذلك على الشيء الواحد
من وجهين متغايرين ومن طريقين مختلفين واما مذهبه في معنى السنة فانه كان
يقول ان معنى السنة ما سنه النبي صلى الله عليه وسلم ومعنى قولنا سنه انه
بين طريقه واوضح سبيله وشرعه لخلقه وندبهم اليه وجعله منهاجا لهم يسلكونه
ويرجعون اليه وكان يقول ان الوصف بالسنة لا يخص ما هو فرض من ندب
بل يعمهما ويجري عليهما فيقال سنة واجبة وسنة غير واجبة وهذا خلاف ما
يقع في وهم بعض المتفقهة ان السنة خلاف الفريضة بل كل فريضة سنة
وان لم يكن كل سنة فريضة وكان لا يفرق بين الفرض والواجب في المعنى
وكان يقول ان السنة على انحاء فمنها ما يجب علمه والعمل به ومنها ما يجب العمل
دون القطع بعينه وهذا على نحو ما ذكرناه وقيل عنه في تقسيم الاخبار وقوله بان
المتواتر منها يقطع بعينه والاحاد يعمل به ولا يقطع بعينه **فصل اخر**
في بيان مذهبه في معنى الحقيقة والمجاز وذكر حقائق بعض العبارات الدائرة
والالفاظ الجارية بين اهل الصنعة في مقدمات هذا الباب فمن ذلك انه كان
يقول ان استعمال الحقيقة قد يتعدى الالفاظ والاقوال الى ما عداها ايضا
خلاف من ذهب من المعتزلة الى انها لا تقع الا في القول وحقيقة الشيء عنده نفس
الشيء اذا كان فيما يوصف به الشيء ويرجع الى نفسه وحقيقة معناه الذي
يشتق الوصف منه اذا كان جاريا مجراه كقولنا اسود ومتحرك وطويل و
قصير وعالم وقادر ومتكلم حقيقة جميع ذلك وما يجري مجراه معانيه التي منه
يشتق هذه الاوصاف وكان يقول ان استعمال اللفظ في القول انه مجاز
مجاز وذلك ان اصل معنى المجاز من التجوز ومن قولهم جزت المكان اذا عبرته
فان ذلك اذا استعمل في القول متوسع في العبارة وليس بحقيقة نعني هذا
اذا قلنا ان الشيء قديم بحقيقة قولنا نفس الشيء المتقدم بوجوده على وجود
ما حدث بعده واذا قلنا انه فاعل او متحرك فحقيقة الفعل الذي اضيف الى

الى الفاعل والحركة التي اضيفت الى المتحرك بها وانما يقال لبعض الاقوال والالفاظ
انها مجاز على معنى انه قد يجوز به عما وضع له الى ما لم يوضع له وهو مثل قوله تعالى
بل مكر الليل والنهار وذلك ان المكر يقع فيهما لا لهما فاذا اضيف اليهما فالمعنى
ان المكر يقع فيهما وهذا كقول الشاعر اما النهار ففي قيد وسلسلة والمعنى ان التقييد
يقع فيه لا انه يكون تقييدا له وكقوله عز وجل جدارا يريد ان ينقض فاقامه ولا ارادة
في الحقيقة للجدار والاظهر من مذهبه ان الاصل هو الحقيقة في الاقوال وان المجاز فرع
وان ما وضع مخصصا بشيء من هذه الالفاظ فاطلاقه مبني عما وضع له والمشترك منها
يفهم معانيه على حسب قرائنه وان المجاز يعرف بدليل من عقل او سمع او حال مقترنة
وقد ذهب في ابواب غيره من القائلين بالوقف في العموم والخصوص الى التسوية
بين جميع ذلك في وجوب الوقف فيه والذي نص عليه في كتابه في باب الوعيد
وغيره ما ذكرناه عنه وكان يقول ان الموجود ما وجده واجد وانه موجود بوجود
الواجد له ولوجوده له ما كان موجودا له ويجري ذلك على معنى المعلوم وان الباري
تعالى موجود لنا على معنى انه معلوم لنا بوجودنا له وهو علمنا به وان معنى قوله
عز وجل ووجد الله عنده من ذلك والمعنى انه علم الله عنده واما الموجود المطلق
الذي لا يتعلق بوجود الواجد له فهو الثابت الكائن الذي ليس بمنتف ولا
معدوم وكان يقول ان الوجود على هذا المعنى لا يخلو من ان يكون وجودا له اول
وهو المعدوم قبل وجوده او وجودا لا اول له وهو الموجود الذي لم يزل موجودا
كائنا ثابتا وكان يقول ان الحدوث احد وصفي الموجود وذلك انه يكون وجودا
عن عدم فاما القدم فهو وجود على شرط التقدم ولم يكن يراعي في ذلك تقدم
الازل بلا غاية دون تقدم بغاية بل كان يقول ان المحدث يوصف بانه قديم
على الحقيقة اذا اريد به تقدمه على ما يحدث بعده كقوله تعالى حتى عاد كالعرجون
القديم وان العرجون كان قديما على الحقيقة على معنى انه تقدم العراجين التي
حدثت بعده وكان يقول ان القديم الذي لم يزل موجودا ... وصفي القدم

القدم ونوعي معناه وبه كان يبطل قول من يقول ان حقيقة معنى القديم
انه اله وانه لو كان كذلك كان يجب لزوم الالهية بقدر ما يجب لزوم التقدم
لكل ما يكون قديما حتى يكون كل ما يوصف بانه قديم على وجه يكون الها على وجه
وكان يقول ان معنى قولنا محدث ومحدث واحداث وحدوث وحادث وحديث
وحدث وفعل ومفعول وايجاد وموجد وابداع ومبدع واختراع ومخترع
وتكوين ومكون وخلق ومخلوق سواء في المعنى وان المحدث بكونه محدثا
لا يحتاج الى معنى به يكون محدثا وكذلك الموجود المطلق على معنى الثبوت
ايضا لا يقتضي معنى به يكون موجودا وكانت عبارته عن ذلك ان المحدث
محدث لنفسه لا لمحدثه من غير ان يقتضي تجدده معنى له يكون محدثا كما يقتضي
المتحرك معنى يكون متحركا وقد اختلف قوله في القديم هل يقتضي معنى يكون به قديما
ام لا فذهب في بعض كتبه الى ان القديم قديم بقدم وهو على نحو ما ذهب اليه
المتقدمون من اصحاب الصفات كنحو عبد الله بن سعيد وغيره وقال
في كتابه المسمى بالمختزن في اول القديم قديم بنفسه لا لمعنى له كان قديما
وذكر ان ذلك يجري مجرى وصف تقدمه بالوجود والتقدم بالوجود هو
انه يوجد الشيء قبل الشيء والشيء بكونه موجودا لا يقتضي معنى على جميع الاحوال
وكان لا يفرق بين معنى المخلوق والمحدث والخالق والمحدث وكذلك بين
الفاعل والمحدث ويقول ان كل فعل محدث وكل فاعل محدث وكل خالق
محدث وانه لا خالق ولا محدث ولا فاعل الا الله تعالى على الحقيقة وكان
يقول ان الموجودات على قسمين منها ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلق به من
محل او غيره ومنه ما يقتضي محلا او متعلقا به وسواء كان ذلك ازلي الوجود
او حادث الوجود ولا يفترق الحكم في ذلك فانه كان ازلي الوجود الكون
جاز انتفاؤه الى هذين الوصفين كما اذا كان حادث الوجود وكان
يقول في بعض كتبه في العبارة عن ذلك انه ما لا يقتضي متعلقا به فالعبارة

عنه انه قائم بنفسه وما يقتضي ما يتعلق به فالعبارة عنه انه لا يقوم بنفسه
وذكر في بعض كتبه وهو كتابه في المسائل المنثورة ما جرى بينه وبين اعلام
المخالفين من اهل الملة وغيرهم في مناظرته لبعض النصارى انه لا يقال ان البارى
سبحانه قائم بنفسه على الاطلاق ثم ذكر في الموجز وغيره من الكتب انه لا يقال
للمحدثات انها قائمة بانفسها وانه لا قائم بنفسه الا الله تعالى وان المحدثات
قائمة بمن افناها باقية بمن ابقاها وان شاء افناها او اوجدها وكان يمنع ايضا
في كثير من كتبه القول بان الاعراض والصفات قائمة بالجوهر او الموصوف بها وكان
يمنع في سائر كتبه القول بان الاعراض حالة في الجوهر او الصفات حالة في
الموصوف وكان يختار من العبارات في ذلك ان العرض موجود بالجوهر
وان الصفة موجودة بالموصوف بها وكان يقول في كثير من كتبه ان وصف المحدث
بانه جوهر منقلب وانما جرى عليه ذلك على اصطلاح المتكلمين وعباراتهم اذ كان
مما يحتمل العرض في وجوده به وذكر في كتاب النوادر ان حقيقة الجوهر هو القابل للونين
واحد من جنس واحد ولحركة واحدة من جنس واحد وذكر لا الشرك فقط وبها
يفصل بين قول من يقول ان جملة الاجزاء المؤلفة على وجه انسان وليست العبرة
في تسمية المؤلف جسما اذا كان ذلك لا يخص التأليف دون التأليف في استحقاق هذا الاسم
الا ترى انه لا يمكن ان يقال للجوهرين المؤتلفين انهما مؤتلف واحد ومؤلف واحد
وهما مؤلفان ولا يقال انهما جسمان واحدهما مؤلف مع صاحبه ولا يقال انه جسم
مع صاحبه فهذا الزم على هذا الجواب وان اجاب مجيب بان حقيقة معنى الجسم مؤتلفان
او مؤلفان كان بذلك مسقطا لهذه المعارضة وكان يقول ان التأليف و
الاجتماع والمماسة والمجاورة والالتزاق والالتصاق كل ذلك مما ينبئ عن معنى
واحد وهو كون الجوهر مع الجوهر بحيث لا يصح ان يتوسطهما ثالث وهما على ما هما عليه
وان تعذر تفكيك بعض الاجزاء دون بعض لاجل فقد قدرة لا لاجل معنى زائد
على المماسة والمجاورة وكذلك كان يقول في الافتراق والتباين وان التباعد

ن

والتباعد انه مما لا يختلف معانيه وهو كون الجوهر مع الجوهر بحيث يصح ان يكون
بينهما ثالث وهما على ما هما عليه او يكون بينهما ثالث وكان يقول ان الكون بين
المجتمعين في كل واحد ائتلاف واجتماع وانضمام ومماسة مع صاحبه وانه
لا يجوز وجود عرض واحد في محلين كما لا يجوز حدوث عرض واحد في وقتين
لا على الاعادة لانه استحالة انقسامه مع الوقت كاستحالة انقسامه
مع المحل وهو في نفسه واحد غير منقسم وكان يقول ان معنى الصورة هو التأليف
الكائن في المصور وان المصور مصور بصورة هي تأليف اجزائه وانما يطلق على
المصور اسم صورة على التوسع كما يقال للموهوب هبة وللمسروق سرقة
وكان لا يفرق بين الجسم والجزء المصور والمؤلف والمركب والمماس والمجتمع و
المجاور وكان يجيز حدوث جوهر واحد على الانفراد ويجيز ايضا حدوث
جوهرين وان لم يكونا متصلين وعلى ان يكون سواهما ولا يفرق بين جواز حدوث
ذلك حيا او ميتا وبين جواز حدوثه حيا عاقلا مكلفا او غير مكلف وكان
يقول ان الاجسام المركبة من الحيوانات وغيرها مما اختص بضرب من النظم والتركيب
فليست لذلك علة موجبة له لان يكون كذلك مع امتناع ان يكون بخلافه بل
كل ذلك جائز كونها على خلاف ذلك على اصله في قوله ان الجواهر متجانسة وانها
مختلفة وان الذي اختص به الحجر من الصلابة والانحدار والجو والماء من الرطوبة
والرقة والنار من الحرارة واليبوسة والتحرك صعدا ليس لطبايع ولا لاجل علل
موجبة له وانه جائز ان يبدل هذه الاعراض فيجعل الاجزاء التي خلق فيها الحرارة
رطوبة والتي خلق فيها الرطوبة حرارة حتى يصير احدهما في معنى ما كان صاحبه
عليه وان بقاء ذلك على هذه الاحوال والمعاني لعادة جارية من الله تعالى
في فعل هذه الاعراض فيها وجائز انتقاضها في الدنيا والآخرة وبالله التوفيق

فصل اخر في بيان مذاهبه في دلائل العقول في معنى العقل والنظر والخاطر وكيفية ترتيب الغائب من الحس على الشاهد بالحس من النظر والعقل

اعلم انه

ضها

كان يقول في معنى العقل انه هو العلم ويستشهد على ذلك بكلام اهل اللغة في قولهم
عقلت كذا ولم اعقل كذا ويشيرون في ذلك الى معنى العلم وكذلك قال الخليل في
كتاب العين ان العقل نقيض الجهل والمراد بالنقيض هو الضد المنافي والذي
ينافي الجهل هو العلم وقال انه انما لم يجز ان يقال لكل عالم بشيء انه عاقل مطلقا لامرين
احدهما لايهام الخطأ على استعمال ذلك في العادة والثاني لاجل منع الاجماع
فاما ما يمنع منه العادة من اطلاق ذلك فهو انه لا يقال لكل من علم شيئا من
الاشياء من طريق الحس والضرورة انه عاقل مطلقا كما لا يقال انه عالم مطلقا لان
الاستعمال في العادة انه انما يقال عالم مطلقا لمن يعلم معلومات مخصوصة وهو
انه يعلم علم الدين ولا يطلق ذلك على من يعلم كثيرا من المعلومات مما لا يجري مجرى العلم
بالدين فكذلك سبيل القول في اطلاق وصف العاقل وتقييده انه يقال عاقل
بالاطلاق لمن يعلم معلومات مخصوصة سبيل العلم بها النظر والاستدلال
فاما على التقييد فيجوز ان يقال لكل من علم شيئا انه قد عقله كما انه كل من علم شيئا
فقد عرفه ومن عرفه فقد علمه من الوجه الذي عرفه فيختلف حكم الاطلاق والتقييد في ذلك كسبيل
سبيل القول عنده في العقل والعلم واطلاق الوصف بذلك وتقييده وكان
يقول ان الخاطر كلام القلب وحديث النفس وهو ما يلقى في روع الانسان وخلده
من بعث على امر او زجر عنه او تنبيه وتحذير او تذكير فاما معنى النظر المقرون بالقلب
فهو الفكر والتامل لحال المنظور فيه برده غيره اليه ليعلم موافقته له في الحكم من مخالفته
ولذلك شروط ورسوم من استوفاها على حده وحكمه بان له وجه ما نظر فيه من صحة
او فساد على الوجه الذي يرومه ويطلبه اذا تعرى من الافات ومن الدواعي الى
خلافه وعاضده اللطف والتوفيق من الله عز وجل يعني بذا اذا قلنا دلائل
العقول فالمراد بذلك العلامات التي يوصل اليها بالعلوم المكتسبة المجتنبة
بالنظر والفكرة والتامل وكان يقول ان دلالات العقول حظها في بعض المعلومات
دون بعض وانه لا سبيل لعاقل من جهتها الى التوصل الى معرفة احكام الافعال

الافعال في القبح والحسن والوجوب والندب على التعيين والتفصيل وان كان فيها
دلالات يمكن ان يتوصل بها الى معرفة احكام الموجودات بالحدوث والعدم و
الاوصاف التي تتبعها وتجري مجراها وتبنى عليها فاما المعرفة باعيان الواجبات
واحكامها من طريق الوجوب فان طريق ذلك الاستدلال بخبر الصادق المعجز نور
بخبره والمامون في غيبه اذا انبأ عن عواقبها وما يجب بفعل بعضها وترك بعضها الفاعل
والتارك من الضرر والنفع والعيب والذم وكان يقول ان اول الواجبات من
ذلك السمع والنظر والاستدلال المؤديان الى معرفة الله تبارك وتعالى وان
طريق المعرفة بوجوب ذلك ايضا السمع وانه لا يجب على احد شيء من جهة العقول
وانه لا طريق لاحد الى معرفة الواجبات من جهتها الا الواجب الذي يرجع الى الحكم للشيء
بالوجوب لا مما لا يتعلق بالفعل والترك كقولنا ان الواجب في حكم الموجود
ان يكون له اول او لا اول له والواجب في حكم الجواهر ان يكون متقاربة او متباعدة
كل واحد منها الى جانب صاحبه او لا الى جانبه وليس بينهما واسطة وهذا
وجوب ليس من جهة العقل وانما هو وجوب من طريق الحكم للشيء في نفسه على الوجه
الذي يدل عليه العقل ويقتضي كونه كذلك وكان يقول انه لم يخل دلالة العقل
من دلالة السمع في جميع الاحوال وانه ولو انه العقل لو توهم انفراده بان من السمع لصح ان
يستدل بها على ما هي دلالة عليه من احكام الحدث والقدم في الموجودات وترتيب
احكام معانيها وما يجب ان يكون عليها في انفسها لانفسها او لمعاني الى اسباب
ما يتعلق بها من نحو هذه وكان يقول في جواب من يسأله عن انفراد دلالة العقل عن
السمع لو توهم ذلك كيف كان يكون حكم ما دلت عليه دلالة السمع الان في نفسه
من وجوب او ندب او حظر او اباحة بان ذلك سؤال محال لانا نعرف لانفسنا
حالا قبل مجيء السمع فنتكلم عليها مع سقوط التكليف عنا في النظر في ذلك وبما كان
يجيب في مثل ذلك بانه لو توهم ذلك لكانت هذه الاحكام عليها غير جارية
بل كان حكم الناظر في ذلك الوقف والشك الى ان يبين له بدلالة السمع وكذلك

يجيب تارة اذا سئل عن نحوه بانه يقال لو وردت دلالات السمع على خلاف
ما وردت وعلى ضد هذه الاحكام ضدا كان ذلك مستغنا في العقل ام جائزا
بانه ذلك كان يكون على حسب ما يؤديه شارك في الصحة لما ورد به الان اذا
لم يكن في ذلك مؤديا الى نقض دلالة الصدق مع انه يوجب تكذيب من قامت
الدلالة على وجوب صدقه في اخباره وكان يحسن قول من قال ان النظر يولد
العلم بالمنظور فيه بل يحسن في الجملة انه يولد عرضا ما وكان يقول ايضا انه ما
يحدث من العلم عن نظر مخصوص فليس لان النظر اوجب كونه ولكن هو والعلم
مخترعان للبارى تعالى ولو فعل احدهما دون صاحبه جاز وسبيل سائر ما يحدث
احدهما عقيب صاحبه لعادة جرت على ذلك او لمعنى اخر لا على طريق الايجاب له
او كونه سببا موجبا له وكان لا يقول بمهلة النظر بل يقول ان وجوب النظر
على البالغ العاقل متوجه في اول حال بلوغه من غير ان يكون له فيه مهلة او تراخ او
يتعذر في تركه اذا كان بحيث لو اراده واختاره لم يتعذر عليه ولم يمتنع فاما قوله
في ابانة احكام النظر ورسومه وذكر ما يتميز به ما يحدث عنه العلم مما لا يحدث عنه
والابانة عن وجوه التحرز من الافات وتجنب الشبهات ومتى الحكم بصحة نظره ووقوع
العلم بمنظوره وسائر ما يتعلق بذلك فانا نذكره بعد ذلك في فصل مفرد
نذكر فيه مذاهبه في ادب الجدل ورسوم النظر ان شاء الله تعالى **فصل اخر
في ابانة مذهبه في اول ما انعم الله تعالى على خلقه وذكر تفصيل اختلاف
اصحابنا فيه واختلاف حكاياته في كتبه عن هذا المذهب** فمن ذلك ما ذكره في الموجز
وغيره من الكتب ان اول ما انعم الله تعالى على خلقه ان خلقهم احياء ولم يشترط
مع ذلك سببا اخر وقال في النقض لاصول الجبائي ان اصحابنا في ذلك مختلفون
فمنهم من قال الحيوة انما تكون نعمة بشرط مقارنة التوفيق للطاعة لها فاما اذا
وجدت مع فقد ما في المكلف فليست بنعمة على الاطلاق وحكى ايضا فيه عن الكتاب
انه من اصحابنا من قال ان ذلك قد تكون نعمة على الظاهر وان لم تكن نعمة على الباطن

الباطن لان الله عز وجل قد عد نعمة على الكافرين في قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان
والاولى باصوله والاشبه بقواعد المذهب ان النعمة هي ما قارنها التوفيق في
الهداية اذا كانت متصلة بالدنيا كالحيوة التي يصل الحي بوجودها الى وجدان
اللذات والشهوات وصحة البدن والسلامة من الافات وهي التي تعد النعمة الدنياوية
فاما النعم الدينية المحضة فهي التوفيق للطاعات والتقريب منها والتبعيد من المعاصي
والتبغيض لها في قلبه ونيته وعزمه وعلى هذه القاعدة لا يكون لله تعالى على الكافرين
نعمة دينا ولا دنيا مع انه لم يختلف احد من اصحابنا من المثبتة للقدر وخلق الافعال
في ان الله تعالى لم ينعم على الكافرين نعمة الدين ولا وفقهم وانما اختلفوا في نعمة الدنيا
كالحيوة والصحة والسلامة من الافات وكان يجيب اذا قيل له على هذا المذهب
فكيف يجب شكر الله تعالى على الكافرين وليس لله تعالى عليهم نعمة بانه واجب
واجب عليهم من حيث انعم على المؤمن لاتفاق المسلمين على ان شكر الله تعالى
واجب على كل عاقل بالغ لسائر نعمه التي يفضل بها عليهم وعلى غيرهم فاذا
قلنا بهذا القول وذهبنا هذا المذهب فانا نقول ان حيوة الكافر وصحته و
سلامته من الافات استدراج له واملاء ليزدادوا اثما والصحيح هو هذا القول
وعليه دل آي الكتاب في قوله ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم
في الخيرات بل لا يشعرون وقوله سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي
متين وقوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما وعلى هذا الاصل يسقط قول من قال
ان الحيوة لا تكون نعمة لاجل انه يوصل بها الى الالام كما يوصل بها الى اللذات
وذلك ان الام المؤمن ليست ∴ وانما هي تطهير وتذكير وتنبيه وفي درجات
من النعم ما لا يحصى واذا لم تكن الحيوة للكافر نعمة اصلا سقط هذا الاعتراض فاما
الحيوة لمن ليس بمكلف اصلا فلسنا نقطع بانها نعمة او انها غير نعمة
وعلى هذا يكون حقيقة النعمة على اصله المنافع واللذات الخالصة من شائب
الضرر عاجلا واجلا او ما يؤدي الى ذلك لان نعم الدين وان لم تكن في

في انفسها لذات ومنافع فهي مودية الى ذلك فساغ ان يقال انها نعم لذلك
وعلى هذا الاصل يكون الجواب عن سوال السائل اول ما انعم الله تعالى
على خلقه بان خلقهم احياء مومنين وحكى شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه
ان بعض اصحابنا وهو الحرث بن اسد المحاسبي رضي الله عنه كان يقول انه
اذا قيل احياء فقد اندرج فيه الايمان لان الحي على الحقيقة هو المومن الا ترى
ان الله عز وجل قال لينذر من كان حيا واراد بذلك من كان مومنا
وقال او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فانعمنا عليه ووفقناه وهديناه
وهذا لا بد ان يكون فيه توسع لان حيوة الايمان شبهت بحيوة الابدان
تمثيلا لا تحقيقا ولكن المجاز قد يتسع في بابه حتى يجري مجرى الحقيقة فعلى هذا الاصل
فان الله تعالى قد انعم على المومنين بنعم الدين والدنيا ولم ينعم على الكافرين لا دينا
ولا دنيا وعلى قولنا بالموافاة فان الحكم على هذه المعاني بانها نعم على الظاهر لا على
القطع لاجل انها انما تكون نعما على شرط العاقبة والموافاة عليها فيرجا لمن
بدت من الله تعالى وجوه الانعام عليه في صحة البدن وصحة الدين ان يتم له ذلك
فيوافي عليه ربه ويكون على الحقيقة نعما وينكشف امرها للمنعم عليه بها فاما الله عز وجل
فانه لم يزل يعلمها انها ستكون نعما فعلى هذا اذا قلنا انعم الله تعالى على المومن
فعلى الظاهر وعلى الرجاء لتحقيق ذلك واتمامه له لانها اذا لم تتصل بالخاتمة لم يكن
نعما بل كانت استدراجا ومكرا وكان يقول ان تخصيص الله سبحانه بعض خلقه
بالفضل والنعم دينا ودنيا بعضا دون بعض يكون بفعله حكيما متفضلا واذا ترك ان يفعل
مثله باخرين لم يكن جائرا ولا سفيها بتركه ان يفعل مثل ذلك بهم وان ذلك حقيقة
التفضل وهو الذي يستحق بفعله الشكر ولا يستحق بتركه الذم وانه ان لم يكن كذلك
ادى الى سقوط وجوب شكره ودخل في حد ما يجب عليه فعل الشي او تركه ذم ووجب
عليه فعل الشي كان ذا داء الواجب عليه مطيعا لمن اوجبه ولا بد للواجب من موجب
يوجبه كما لا بد للمامور به من امر يامر به وكان يجيب عن سوال السائل اذا قيل له

فلم خص بعض الخلق بالنعم محاباة وجور بان اصل معنى المحاباة ماخوذ من الحبا
وهو العطية لذلك يقال حبوته احبوه اذا اعطيته ولا ينكر ان يعطي الله تعالى
بعض خلقه شيئا دون بعض فاما الجور فلا يصح في صفته لانه تعدي الرسم المرسوم
ولا راسم فوقه وكان يقول ان ما في مقدور الله تعالى من النعم لا نهاية له وانه
قول من قال نعم بجملة غاية النعمة مودي الى القول بتناهي مقدوراته وذلك محال
فوجب ان يكون ما فعله بعض ما في مقدوره من نعم الدين والدنيا جميعا ولذلك
قال تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقال عز وجل ولولا ان يكون الناس
امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون
فاخبر انه قادر على اكثر مما فعل من النعم والنقم وكان يقول ان الكافر شقي مخذول
والمومن سعيد مقبول وان اقدار الله تعالى الكافر على الكفر هو خذلانه اياه و
اشقاؤه له واقداره المومن على الطاعات وتوفيقه لها اسعاده بها وعلامة
رضاه عنه وسنذكر ما يتصل بذلك من باب التعديل والتجوير واللطف والاصلح
اذا ذكرنا مذاهبه في ذلك ان شاء الله تعالى واعلم انا اذا قلنا انه لم ينعم
على الكافرين دينا ولا دنيا فانما نريد بذلك نعمة النفع اي لم ينفعهم بذلك
ولا يسر لهم ما ينتفعون به في الحال او في المآل الا ما في درجه خذلانهم واهلاكهم
فاما النعمة من طريق الدفع فانه ما يقدر الله سبحانه عليه ان يفعل بهم من الآفات
والبلايا والآلام لا حد له وانما يصل اليهم بعضها ويندفع عنهم بعضها وقد قيل
في تاويل قوله واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ان الظاهرة نعمة النفع وان الباطنة
نعمة الدفع وعلى هذا التقسيم يجري كلامنا في انكار انعام الله تعالى على الكافرين
في نعمة النفع دون الدفع وهي النعمة الظاهرة فاعلم ذلك ان شاء الله تعالى

فصل اخر في ابانة مذهبه في معنى العالم وحدوثه وما باين المخالفين في حدوثه

اما ما يذهب اليه في معنى العالم فانه ذكر في كتاب التفسير في تاويل قوله
رب العالمين انه رب المربوبات ومالك المخلوقات فعلى ذلك يكون معنى العالم

عنده جملة المخلوقات جواهرها واعراضها وانكر على الجبائي قوله ان العالم اسم لجماعة
فاما معنى الحدث والذي اختاره من العبارات عن ذلك في كتاب الاصول الكبير
انه هو الذي تأخر وجوده عن وجود ما لم يزل وانه اذا كان يذهب في تحقيق معنى الحدوث
والقدم ان ذلك يرجع الى تأخر الوجود وتقدمه فلذلك قال ان المحدث اذا
وصف بانه قديم اذا كان قد تقدم وجوده وجود كثير من المحدثات فان ذلك
حقيقة من حيث ان التقدم من وصفه بالوجود حقيقة وكثيرا ما يعبر ايضا عن معنى المحدث
بانه ما لم يكن فكان او ما كان بعد ان لم يكن او ما وجد عن اول ولكنه ترك هذه العبارات
عند ذكر سؤال ابن الراوندي عليها وعدل الى ما لا شبهة لاحد فيه ولا مطعن وكان
يقول ان المحدث احدث شيئا موجودا جوهرا ان كان جوهرا او عرضا ان كان
عرضا بجميع اوصافه الراجعة الى نفسه خلافا لقول من ذهب من المعتزلة الى انه
انما احدث موجودا ولم يحدث شيئا ولا لونا ولا سوادا ولا عرضا وكان
يقول خلاف ذلك يؤدي الى القول بقدم العالم لاستحالة ان يكون الحادث
غير حادث وفي القول بانه احدث موجودا ولم يحدث شيئا ما يؤدي الى ذلك
وكان لا يقول حدث معلوما لانه كان معلوما قبل ان حدث انه يحدث الا انه
يراد ان حدوثه معلوم لمحدثه العالم به وكذلك كان يقول انها حدثت اجناسا
متجانسة اذا كانت اجناسا واغيارا متغايرة ومعاني مختلفة اذا كانت
مختلفة ومنع وصفها بشيء من ذلك قبل حدوثها وكان هذا عنده هو الذي
يحقق حدوث المحدثات وما خالف هذا القول في المعنى ينقض معنى الحدوث
وحقيقته وعلى هذه القاعدة كان يبني قوله في تعلق الحوادث بالمحدث ويبني عليه
دلالته في خلق الاعمال على ذلك وان المحدث بجميع صفاته الراجعة الى نفسه و
ذاته متعلقة بمحدثها الذي احدثها عليها وكان يقول انها كما تقتضي من هذه
الوجوه محدثها عليها كذلك تقتضي علم محدثها بها وارادته لها واعلم ان احد
قواعد الاصول في التوحيد عنده اثبات جملة الحوادث منتسبة الى قدرة واحد

واحد احدثها من العدم الى الوجود وان خلاف ذلك نوع من الاشراك بالله سبحانه
وكان يقول ان احداث الفعل دلالة على قدرة محدثه واحكامه دلالة على علمه و
كونه على بعض الوجوه دون بعض دلالة على ارادته فاما تعلق ما يحدث اذا حدث
بقوله كن حادثا فنطيل ذلك الخبر ونستقصي الكلام في هذا الباب عند ذكرنا
الكلام في الصفات باكثر من ذلك ان شاء الله تعالى **فصل آخر في ابانة
مذهبه في الاسم والصفة والموصوف** اعلم انا قدمنا لك ذكر هذا الفصل
ليبنى عليه ما بعده من ذكر مذاهبه في معنى اسماء الله عز وجل وصفاته اما المعروف
من مذاهبه في معنى الاسم والذي نص عليه في كثير من كتبه منها النقض على الجبائي
والبلخي ان الاسم ليس هو المسمى على خلاف ما ذهب اليه المتقدمون من اصحاب
الصفات من ذلك ما قال في كتاب نقض اصول الجبائي ان اسماء الله تعالى صفاته
ولا يقال الصفات انها هو ولا غيره وليس هذا المذهب من مذهب المعتزلة القائلين
بان الاسم هو التسمية فقط في شيء لان التسمية عنده اسم للمسمى وما عداها ايضا
اسم له نحو ما ذكر من العلم والقدرة ونقض في كتاب التفسير على الجبائي انكاره
على من ذهب من قدماء اصحاب الصفات الى ان الاسم هو المسمى وقال في عقب ذلك
اني لم انكر عليه ذلك لاجل انه ذهب الى ان الاسم هو المسمى وانما انكرت ذلك
لانه قصد ان يفيد ذلك بما لا يصح على مذاهبه ولا يطرد على قواعده فعلى هذا الاصل
تحقيق مذهبه ان كل تسمية اسم وليس كل اسم تسمية فاما مذاهبه في الوصف والصفة
فانه كان لا يفرق بينهما وكان يقول انه بمنزلة ذلك كمثل الوعد والعدة و
الوزن والزنة والوجه والجهة وان قولهم صفة فعل نقص لان اصل ذلك هو
الوصف كما ان اصل معنى الزنة هو الوزن وكان يقول ان وصف الواصف
اذا كان ذكرا او خبرا عن الموصوف فهو صفة للذكر ووصف للمذكور وصفة
له وكان لا يراعي في كون الصفة صفة للموصوف قيامها بذات الموصوف بها
وكان يجريه مجرى الخبر الذي لا يقتضي قيامه بالمخبر وان كان يقتضي قيامه بالمخبر

وكان يقول ان معنى الموصوف من له صفة وان ذلك على وجهين فتارة يكون له
صفة بان يكون الصفة قائمة به وتارة يكون له صفة بان يكون خبرا عنه وذكرا
يرجع اليه ويتعلق به وعلى هذا الاصل كان لا ينكر قول من يقول ان الصفة توصف
وكان يقسم ذلك فيقول انها توصف بصفة لا تقوم بها وانها لا توصف
بصفة تؤدي الى قيامها بها وذلك انه كان لا يأبى ان يكون قولنا العلم موجود
والسواد محدث صفة للعلم والسواد وان لم يكن قد قام بالعلم والسواد شيء
ويأبى ان يوصف العلم بانه عالم او توصف الحركة بانها متحركة لان ذلك يؤدي
الى قيام معنى بها فلا يحتمل المعنى معنى وعلى هذا اذا قيل له اذا جاز ان توصف
الصفة فلم لا يجوز ان يوصف تلك الصفة الا انه يؤدي الى ما لا نهاية له من الصفات
ان ذلك غير ممتنع ولو احدث الله تعالى ذلك اولا فاولا لم يكن في ذلك منكر اذ كان
لو احدث لكل ذكر ذكرا ولكل خبر خبرا لم يكن ذلك محالا وكان يقول ان الصفات
في الجملة على قسمين فمنها ما يجوز مفارقتها للموصوف بها ومنها ما لا يجوز ذلك
عليها فالذي يجوز ذلك عليها ان يكون غير الموصوف بها والذي يستحيل ذلك
عليها فالمحال ان يقال انها غير الموصوف بها وكان يقول ان جملة صفات المحدثات
اغيار في انفسها واغيار للموصوفين بها وان صفات الله تعالى على قسمين
فمنها ما لا يقال انها غيره وهي القائمة بذاته ومنها ما يجب ان تكون غيره لقيامها
بغيره وهي الاوصاف والاذكار والاخبار عنه وغير صفاته وكان لا يأبى
وصف المعاني المحدثة بانها اغيار وانها لا انفسها لا المعاني ويأبى في صفات
الله تعالى القائمة به ان يقال انها اغيار او مختلفة او متفقة وبالله التوفيق

فصل آخر في ابانة مذهبه في طرق العلم بصفات المحدث والقدم

اعلم انه كان يقول يجوز ادراك كل موجود سمعا وبصرا وان المدرك لا بد من ان
يكون عالما بما ادركه وان الجواهر مدركة معلومة ضرورة لمدركها لمسا او بصرا
وان كثيرا من اعراضها ايضا مدركة معلومة من طريق الادراك لها وذلك كالالوان

كالالوان انها معلومة لمدركها وجودا ضرورة وكذلك الحركات والاجتماع
والافتراق والطول والقصر والتثليث والتربيع وسائر الهيئات على اختلافها
وكذلك الارايح مدركة شما والطعوم مدركة ذوقا والحرارات والبرودات
والخشونة واللين واليبوسة والرطوبة مدركة لمسا والاصوات والكلام مدركة
سمعا وكان يقول ان من ادرك الملون فقد ادرك اللون وعلم وجوده
ضرورة وان هذه المعاني المدركة بهذه الحواس فسبيل العلم بها ادراكها
وهي معلومة لسائر المدركين لها ضرورة وان من نفاها من نفاة الاعراض
فانما يتوهم انها هي الجسم والعلم بانها هي الجسم او غيره من طريق الدليل وقد
يشتبه على الناظر الى الشيئين حتى يتوهم انهما شيء واحد ويصح على اصله
ان يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه فعلى هذا لا ينكر ان يكون من اعتقد نفي
الاعراض عالما بوجودها جاهلا بانها غير الجوهر القائم به وقد يجوز عنده
ان يعلم من طريق الخبر المتواتر من فقد بعض هذه الحواس هذه المعاني بالخبر اذا
لم يجد سبيلا الى العلم بها ادراكا وكذلك بخبر الصادق يصح ان يعلم ذلك
علم الكتاب فاما صفات الله تبارك وتعالى فانها على نوعين منها ما
يعلم من طريق الافعال والدلالة عليها وهي كالحيوة والعلم والقدرة والارادة
ومنها ما يثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته وذلك كالسمع والبصر
والكلام والبقاء فاما ما يثبت من طريق الخبر فلا ينكر ان يرد الخبر باثبات صفات
له يعتقد خبرا ويطلق الفاظها سمعا ويحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف
بها كاليدين والوجه والجنب والعين لانها في غيره جوارح وادوات وفي
وصفه نعوت وصفات لما استحال عليه التركيب والتأليف وان يوصف
بالجوارح والادوات فاما ما يوصف من ذلك من جهة الفعل كالاستواء و
المجيء والنزول والاتيان فان الفاظها لا تطلق الا سمعا ومعانيها لا تثبت
الا عقلا ويستفاد اسامي هذه الافعال لاخباره عنها بذلك كما جاء به

الكتاب او وردت به الاخبار المتواترة اجري امرها على ذلك وما وردت به
اخبار الآحاد فان التجويز متعلق به على هذا الوجه دون القطع واليقين وبالله
التوفيق **فصل اخر في ابانة مذهبه في الاسماء والاوصاف من طريق اللغات**
اعلم انه كان يذهب الى ان هذه العبارات على حسب اختلاف اللغات اصلها
التوقيف من خالق السموات وليس ذلك اصطلاحا ولا عادة ولا تحريا لانه ذكر
لو كان كذلك لاتصل بما لا يتناهى اذ لا يمكن ان يصطلحوا على عبارة الا بعبارة او
باشارة وكل ذلك لا يقع مفهوما الا باصطلاح عليها باخرى الى ما لا يتناهى
وذلك محال وكان يقول ان اصول اللغات توقيف ويحتمل ان يكون فروعها مشتقا
منها قياسا واجتهادا الا ترى انه قال في باب كيفية الاستدلال فاما طريق
اللغات واصله التوقيف من الهها وابى ان يقال ان النار في الغائب يجب ان
تكون حارة لاجل ان النار في الشاهد حارة بل يقول ان ما كان بهذه البنية
والضوء والحرارة نار توقيف اهل اللغة لنا على ذلك لا لاجل ان النار التي
شاهدناها حارة ولو قدح قادح ماء فوجد نارا لسماه بذلك لاجل التوقيف
المتقدم لا لعلة غير ذلك وابان لك ان الاصل توقيف وما في معناه يسمى باسم
لمساواته له في معناه فظاهر هذا الكلام يدل على انه كان يرى وضع اسماء المحدث
قياسا فاما المعروف من اصله والمشهور من مذهبه في اسماء الله تعالى واوصافه
انه لا يتعدى فيها التوقيف الوارد في الكتاب والسنة واتفاق الامة فعلى هذا
الاصل اذا وجب التفرقة بين اسماء المحدث والقديم واوصافهما وطريقهما كان
يقول في سائر كتبه انهم اجمعوا على اطلاق اسماء الله تعالى ومنع امثالها في
المعنى واللغة فعلم ان الامر في ذلك ههنا باب جار وامر مطرد ولا تأخر اسم
عن اسم مع استواء اللغة **فصل اخر في ابانة مذهبه في معاني ما ورد من اسماء
الرب تعالى وصفاته في الكتاب والسنة واتفاق الامة** فمن ذلك اول اسماء
الاسماء وهو ما يعم الموجود والمعدوم وهو انه معلوم لنفسه للعالم به وكذلك

وكذلك هو مذكور لنفسه بذكره ولذاكر له وكذلك هو مخبر عنه بنفسه بخبره الازلي
وخبر المخبرين عنه ومعنى ذلك انه مما يتعلق به علم العالم او ذكر الذاكر وخبر المخبر
وكل ذلك اجماع من الامة ثم بعد ذلك تسميته باعم اسماء الاثبات وهو ان يقال
انه شيء ومعنى ذلك انه ثابت كائن ليس بمعدوم ولا منتف وقد ورد بذلك
ايضا نص الكتاب وعليه اجمعت الامة الا من ابتدع قولا خالف به الاجماع
السابق له من الجهمية والباطنية واما وصفه بانه موجود فذلك على وجهين
احدهما ان يرجع الى وجود الواجد له وهو علمه به وذلك يجري مجرى المعلوم والمذكور
والثاني ان يراد به الثبوت والكون الذي هو نقيض الانتفاء والفقد ويوصف
بجميع ذلك على الوجهين فاما وصفه بانه قديم فهو ايضا اجماع الامة ومعناه
انه متقدم بوجوده على كل ما وجد بالحدوث بغير غاية ولا مدة وهو معنى الوصف
له بانه ازلي وذلك ايضا مما لا خلاف فيه بين الامة وان لم يرد بلفظه نص
كتاب ولا سنة وقد ذكرنا فيما قبل معنى القديم على مذهبه وانه لا يختص بذلك
الازلي دون غيره بل يجريه مجرى وصف الشيء بانه متقدم بوجوده على وجود ما
حدث بعده وكذلك وصفه بانه باق فمما اجمعوا عليه ومعناه عنده ان له
بقاء ولا يشترط فيه ان يقوم به بقاء بل لا يزيد فيه على هذه العبارة اذ ليس من
شرط البقاء عنده ان يقوم بالباقي ولذلك قال ان صفات الله تعالى
باقية ببقاء يقوم بالباري وان بقاء الباري تعالى باق له بقاء وهو نفسه وهذا
هو حقيقة الباقي عنده في القديم والمحدث ومنع ان يقوم بقاء الباقي بغيره كما
يمنع ان يقوم علم العالم بغيره فاما الوصف بانه قائم بنفسه فقد اختلف
قوله في ذلك فذكر في المسائل المنثورة امتناعه من اطلاق الوصف للباري تعالى
بانه قائم بنفسه وذكر ان ذلك كلام يحتمل معاني وينقسم الى وجوه فذكر وجوهه
واقسامه ولم يحقق شيئا من ذلك من اوصافه وقد ذكرنا فيما قبل اختلاف جوابه
ايضا في المحدثات هل يطلق عليها انها قائمة بانفسها وذكرنا امتناعه

سنه في موضع واعتلاله لذلك وتفسيره لهذا الكلام في غير ذلك الموضع واجازته
له على وجه فاما وصفه بانه كائن فله معنيان احدهما انه يراد بكونه ثبوته ووجوده
والثاني انه يراد به تعلق الكون به الذي به يكون الكائن كائنا في المكان اذا كان
مكان وهذا غير جائز عليه ومن ذلك ما يوصف بانه الاول والاخر والظاهر والباطن
وبكل ذلك قد ورد الكتاب فاما معنى وصفه بانه الاول فهو معنى وصفه بانه قديم
ازلي واما معنى وصفه بانه الاخر فهو انه الباقي بعد فناء خلقه وكان يقول انه لم يزل
اولا واخرا وانه لم يزل باقيا قديما وانه كان يطلق عليه وصف الاخر عند فناء الخلق
فهو في ذاته على الصفة التي يبقى قبل الخلق وبعده وقد تاول غيره هذا الوصف على
وجوه فمن ذلك ان قيل منها ما يجري مجرى التوسع ومنها ما يجري مجرى المدح والتفضيل مما لا تقتضيه
معنى هذا الوصف واما معنى وصفه بانه هو الظاهر فقد تاوله على وجهين احدهما انه هو
القاهر كما يقال ظهر فلان على فلان اذا قهره والثاني انه يكون المعنى ظهوره بالحجج
والايات والدلالات والبينات تقديره معناه انه ظاهر الوجود والصفات بما
نصب عليهما من الشواهد والايات واما وصفه بانه الباطن ففيه وجهان ايضا احدهما
انه العالم بما بطن والثاني انه محتجب المدركين عن رؤيته وكان يقول ظاهرا
وعن العيان باطنا وقد تاول الناس ذلك ايضا على وجوه اخر تركنا استقصاءها
اذ ليس الغرض الاستقصاء في ذكر كل ما قيل فيه دون الابانة عما ذهب اليه في تاويل
ذلك وان كان غيره محتملا واما وصفه بانه العالم القادر الحي المريد المتكلم السميع البصير
فان معنى جميع ذلك عنده ان له علما وقدرة وحيوة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا
ونقول ان ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهدا وغائبا ولا يصح ان يختلف
حكمها وانما يجري مشتقة منها في كل موصوف بها وكان يقول ان معنى القادر والقوي
والقدرة والقوة سواء وكذلك الايد هو القدرة كما قال تعالى والسماء بنيناها بايد
اي بقوة ولا يقال له ايد ولا متايد وكذلك كان يقول ان القدرة والاستطاعة
سواء وان الله تعالى لا يقال له ايد ولا مستطيع لمنع السمع منه فاما المعنى فصحيح وكذلك كا

كان لا يفرق بين العلم والدراية والفقه والفهم والفطنة والعقل والحس والمعرفة
وكان لا يجيز ان يوصف الله تعالى بشيء من ذلك الا بالعلم فقط وكان اصله في
طريقه منعه من ذلك ان السمع لم يرد به ولا اجمعت الامة عليه وكان لا يفرق
ايضا بين وصفه بانه متكلم وقائل ويمنع وصفه بانه ناطق كما منع وصفه بانه
عاقل وان كان وصفه بانه عالم وكذلك كان لا يفرق بين القول والكلام و
النطق في المعنى وان كان يجري على الله تعالى من ذلك ما ورد به التوقيف وكذلك
يمنع وصفه بانه روحاني لاجل ان ذلك مشتق من الروح ولا يجوز وصفه بالروح
وكان يقول ان الروح غير الحيوة وان الروح جسم والحيوة عرض او صفة
وكذلك يمنع وصفه بانه حساس ومحس او صفاته حواس لاجل منع الامة من ذلك
وعدم التوقيف فيه مع انه اذا رجع القائل الى معنى السمع والبصر والادراك
كان في المعنى مصيبا وان كان في اللفظ مخطئا وكذلك كان يمنع وصفه بانه
عازم او قاصد وان كان معنى ذلك معنى الارادة وقد وصفه بها على الحقيقة
لاجل فقد التوقيف فيه واما وصفه بانه متمن او مشته فممتنع في صفته وان
كان ذلك نوع الارادة لاجل انهما كانا على تلك الصفة من الارادات ممتنع
ان يوصف بهما اما التمني فهو ارادة ما لا يعلم انه يكون او يغلب على القلب انه
لا يكون والشهوة ارادة ما ينتفع به ويلتذ ولا يجوز عليه المنافع والملاذ وكان
يجيز وصفه بانه مدرك وقد ورد بذلك التوقيف واختلف قوله في تاويل
الادراك على الوجه الذي بيناه وكان لا يفرق بين قوله لم يزل سامعا وسميعا
ومبصرا وبصيرا وراحما ورحيما وقادرا وقديرا وعالما وعليما فاما ما يوصف
بانه محب راض او ساخط معادي فذلك عنده يرجع الى الارادة وهو انه
كان يقول ان رضاء الله تعالى عن المؤمنين ارادته ان يثيبهم ويمدحهم وسخطه
على الكافرين ارادته ان يعاقبهم ويذمهم وكذلك محبته وعداوته وكذلك
كان يقول في معنى رحمته انه يرجع الى الارادة وانها اذا تعلقت على وجه مخصوص

كانت رحمة واذا تعلقت على خلاف ذلك الوجه كانت سخطا وعداوة واختلاف
تعلقها على حسب اختلاف الاحوال المعلومات على ما سبق في العلم والحكم من الله تعالى
في افعالهم وعليه يجري جميع ذلك وكان ينكر قول من قال من اصحابنا انه المحبة والرضا
من الله تعالى فعل وكذلك السخط والعداوة وهو الذي اختاره في هذا الباب وهو مذهب
عبد الله بن سعيد وكانا يقولان ان من علم الله تعالى انه اذا خلقه مات على الايمان
فلم يزل الله تعالى عنه راضيا ورضاه عنه ارادته ان يثيبه على الطاعة ثم يجازيه
عليها بالكرامات والدرجات وان من علم الله تعالى انه اذا خلقه مات على الكفر
لم يزل الله سبحانه ساخطا عليه وسخطه ارادته ان يضله عن الدين ويعاقبه بانواع
العقاب وكذلك قولهما في الولاية والعداوة فاما وصفه عز وجل بانه جواد فانه
سمعنا ابا الحسن رضي الله عنه كان يقسم الكلام فيه ويقول انه يحتمل معنيين
احدهما ان يكون بمعنى معطي والثاني ان يكون ممن لا يتصعب عليه الاعطاء و
لا يمتنع عليه ولا يستكثر ما يعطي كما يقال فلان جواد وان لم يكن معطيا في الحال
على معنى انه سمح النفس بالعطاء لا يتصعب عليه ذلك اذا اراد وعلى هذا المعنى
يقال لم يزل جوادا دون المعنى الثاني وكان يمنع قول من قال انه لم يزل جوادا
بجود قديم اذا رجع في معنى وصفه بانه جواد الى الوجه الذي ذكرنا واجاز وصفه
به في الازل اذا لم يجعل ذلك مشتقا فاما وصفه بانه متفضل فلم يختلف جوابه
فيه انه ذلك يرجع الى معنى الفضل وكذلك جوابه في معنى الوصف له بانه غافر
فاما وصفه بانه محسن فكان يجيب بانه صفة ذات من وجهين احدهما ان يكون
على معنى انه عالم وعليه يتأول قول المسلمين في الدعاء يا قديم الاحسان اي
سابق العلم بالكائنات والوجه الثاني الاحسان في معناه بمعنى الفضل وكان
يقول ان معنى احسان الله تعالى وفضله هو ما ابتدى به من فعل الخير وما يؤدي
اليه على الوجه الذي لم يستحق عليه ولم يستوجب لديه فاما وصفه بانه كريم
فانه ذو وجهين ايضا احدهما انه يرجع به الى انتفاء صفات النقص والدناءة

والدناءة عنه وذلك مما قد ثبت وصفه به بثبوت المعنى الرافعة لها
وعلى ذلك يوصف بانه لم يزل كريما والوجه الثاني ان يراد بالكرم ابتداء
بالفضل والعطاء فعلى هذا انما يوصف بذلك عند فعله فاما وصفه بانه هاد و
فكذلك ان رجع به الى الهداية التي هي الدعوة والارشاد والابانة من طريق
القول فانه لم يزل فيما لم يزل متكلما واما وصفه بانه منعم فهو مشتق من النعمة و
لا تكون الا فعلا وقد ذكرنا على اصل حقيقة معنى النعمة فيما قبل واما وصفه
بانه الحق فقد قال في موضع انما يوصف بذلك على معنى محقق ومحق كما وصف
بانه عدل على معنى انه عادل وقال مرة اخرى ان معناه انه الموجود الثابت
واما قوله اذا وصف بانه حق فمعناه ايضا على احد وجهين احدهما ان يكون
بمعنى انه صدق والثاني ان يكون بمعنى انه موجود ثابت وقولا ازلي دايم الوجود
واما وصفه بانه كبير عظيم جليل رفيع فان ذلك عنده يرجع الى جلالة المنزلة
وعظمة الرفعة والمرتبة وكبر المنزلة من غير ان يحد بحد او يوصف بغاية ونهاية دون
ان يكون وصف بذلك من طريق كثرة الاجزاء وكما قلنا لان ذلك لا يليق به
وكذلك معنى وصفنا له بانه متعالي متكبر فانما يراد بذلك تنزيهه من صفات
النقص والعجز ووصفه بما يبعده عن طرق المشابهة بخلقه وكذلك معنى الوصف له
بانه علي مجيد فان مجده وعلوه يرجع معناهما الى مثل ذلك ايضا وهذه اوصاف
مرتبة على الاوصاف المتقدمة من اوصاف المدح والتعظيم والثناء لا انها
تقتضي معاني اشتق منها او فعلا حدث منه فاما وصفه بانه مالك وملك
وسلطان او ذو سلطان فانه ذكر في معنى مالك في التفسير انه هو من له الشيء
الذي يضاف اليه ملكا ولم يزد في تفسير معنى الملك والمالك على ذلك وانكر على
الجبائي تفسيره المالك بمعنى القادر وتكلم عليه في ذلك وابان الوجوه التي
يعترض على كلامه في ذلك فاما معنى وصفه بانه رب فذكر ان معناه معنى
السيد ويقرب معناه من معنى المالك ولم يختلف جوابه في انه لم يزل ربا مالكا

واختلف وجه حكايته عن اصحابنا في معنى الاله في كتاب التفسير فقال منهم من قال
ان معناه انه الغالب الذي ليس بمغلوب والقاهر الذي ليس بمقهور الذي لا يكون
شيء الا بارادته ولا يريد كون شيء الا كان كما اراد وحكى عن بعضهم ان معنى وصفنا
له بانه اله انه قوي واختار من ذلك ان معنى وصفنا له بانه اله ان له الالهية
وفسر الالهية بانها هي القدرة على اختراع الجواهر والاعراض وذكر ان ذلك اسد
الاقاويل المقولة في معنى الاله وكان لا يفرق بين وصفنا له في المعنى بانه رحمان
ورحيم ويحمل ذلك على ما قال بعض اهل اللغة انه مجراه مجرى ندمان ونديم في انهما
في المعنى سواء وان اختلفت اللفظتان فاما معنى وصفه بانه عزيز فيرجع معناه
في معنى القدير والعزة هي القدرة على اصله ويحتمل ان يجري مجرى وصفنا له
بانه عظيم على معنى انه عز عن مشابهة الخلق ومشاركتهم وعن المقايسة بهم ويحتمل
ان يكون معناه الذي عز عن ان يجري في سلطانه ما يكره كونه ويأبى وجوده
لان من كانت الامور يجري في سلطانه بخلاف مراده فذلك يدل على
انه مقهور واما معنى وصفنا له بانه غني فيرجع ايضا الى معنى القدرة على تنفيذ
المراد ودفع المضار عن نفسه وانه لا يتشرف بالفعل ولا ينتقص بالترك
واما معنى وصفه بانه حكيم فذو وجهين احدهما يرجع الى الاشتقاق من الحكمة
والثاني ان يكون معناه بمعنى محكم وكان يقول ان معنى الحكمة معنى العلم وانه
لم يزل حكيما على معنى انه لم يزل عالما واذا كان بمعنى انه محكم فذلك يرجع الى
نوع ما اشتق له من الفعل وكذلك وصفنا له بانه جميل انه يرجع الى معنى انه
مجمل في افعاله متبدئ بالفضل والجمال والاحسان الذي هو جمال الغيره و
احسانه اليه ولا يصح وصفه بجمال المنظر والصورة فان قيل انه يرجع الى معنى
وصفه وصفاته بالجلال الذي هو العظمة والرفعة فلا ينكر ذلك فاما وصفه بانه
بديع بدئ مبدع مبدئ محدث منشئ خالق فاعل مدبر صانع عامل بارئ
ذارئ فان ذلك يرجع الى معنى انه مخترع موجد ما ليس بشيء حتى يكون

كونه بقدرته موجودا فاما معنى وصفه بانه مقدر فيحتمل ان يكون بمعنى انه مخبر
كما قال الله سبحانه الا امرأته قدرنا انها من الغابرين اي اخبرنا بانها التقدير
الذي هو الشك والنظر لا يجوز عليه واذا كان بمعنى فعل الشيء مقدرا بان جعله
على مقدار دون مقدار فذلك يرجع الى المأخوذ من الفعل واما معنى وصفنا
له بانه قاضي ويقضي وقاضي فعلى وجوه احدها ان يكون بمعنى الخلق كقوله عز وجل
فقضاهن سبع سموات اي خلقهن ويكون بمعنى الاعلام كما قال تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم ويكون بمعنى الحكم كما قال تعالى والله يقضي
بالحق اي يحكم به ويكون بمعنى الامر كما قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
اي امر ربك واما الاعلام فهو من فعل العلم واما الامر والحكم فيرجعان الى الكلام
وكلامه لم يزل وكذلك وصفنا له بانه فاتح وفتاح لانه يقال للحاكم بالشيء انه
فاتح وفتاح ويقال بمعنى فعل الفتح لما يفتحه من ابداء معونة ونصرة ورحمة
وكربه وما جرى مجرى ذلك وكذلك معنى وصفنا له ناصر ومنتصر فان ذلك
يرجع الى النصرة التي هي المعونة للمؤمنين بفعل الالطاف فيما كلفهم وامرهم و
الانتصار قد يكون بمعنى الانتقام ولا يختلف جوابه ان نصره للمؤمنين خصوصا
وانه لم ينصر كافرا ولا عصمه ولا هداه ولا وفقه فاما اذا قيل انه ينصر فالمعنى في
ذلك يرجع الى نصرة دينه واوليائه والذب عنهم كما انه اذا قيل يوم ذي و
يحارب ويغضب ويرضى فان ذلك يرجع الى ما يتعلق بغيره ولا يتعلق به و
اضافة جميع ذلك في الظاهر الى نفسه للمبالغة في الزجر والحث والترغيب في فعل
مثله واما معنى وصفنا له بانه محيي مميت ومحرك ومسكن ومثيب ومعاقب
ومنتقم ومنعم كل ذلك يرجع الى الفعل وهو المأخوذ من الاحياء والاماتة والتحريك و
التسكين وكل ذلك افعال والتسمية بها انما صحت في اسمائه وصفاته توقيفا
وكان يقول في جملة ما يشتق له من الاسماء والاوصاف بحدوث الافعال
انه ذلك لا يخلو من ان يكون مشتقا من جميع ما يفعل او لا يسمى باسم ولا يوصف من

من شيء بفعله فانه كان يسمي الشيء ويوصفه به من حيث فعله ويشتق له منه الاسم
اذا كان منه اشتقاق فذلك خطأ باتفاق وذلك انه لا يجب ان يوصف ولا
ان يسمى بكل ما فعله من جميع ما يشتق منه الاسماء باتفاق من الامة باسرها فوجب
ان يكون ذلك مخصوصا في بعض اوصاف افعاله وذلك لا يتميز عنده على اصله الا
بالتوقيف فما ورد التوقيف به منها جاز ان يطلق وما لم يرد به حظر وكذلك من يسئل
فيقول اذا اسميتموه بفعل الاحسان محسنا وبفعل الصواب مصيبا فلم لا تسمونه
من فعل الاساءة والخطاء مسيئا ومخطئا وكذلك اذا سميتموه سميعا بصيرا فهلا
سميتموه حساسا وذائقا وشاما ولولا ان التوقيف هو المعتبر في الفصل بين
ذلك لم يكن بعض ما يشتق منه الاسم والوصف من افعاله اولى من بعض واذا
كان ذلك كذلك فكما جرى في افعاله من طريق الاشتقاق وكذلك هو جار
في اوصافه مما ليس طريقه الفعل ولا مخصص الا من حيث ذكرناه واما معنى الوصف له
بانه وكيل فالمراد به انه كاف وكفيل في ذلك مما ورد به نص القرآن واجمعت الامة
عليه واما وصفه بانه حسيب فاحد معنييه معنى كافي يقال اعطاني فاحسبني اي
كفاني ويكون ايضا بمعنى محاسب ويجوز ان يكون من معنى الحساب الذي هو العد والاحصاء
الا ترى انه قال واحصى كل شيء عددا واما محاسبته للمكلفين فتعريفه اياهم
جزاء اعمالهم ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا واما احصاؤه كل شيء عددا وحسابا
فذلك يرجع الى علمه بمقادير اعدادها واما عد العاد المعدود فهو خبره عنه على
ما هو عليه من العدد واما معنى وصفنا له بانه ثاني ثلثه ورابع خمسه وسادس سبعة
ونحو ذلك فان ذلك يرجع معناه الى انه العالم بنجوى المتناجين السامع لذلك
والشاهد له بحيث لا يخفى عليه شيء واما معنى وصفنا له بانه شكور فهو على وجهين
احدهما انه مجاز للشاكرين على شكرهم فيسمى جزاؤه للشكر شكرا او يوصف به
منه كما يسمى جزاء السيئة سيئة وجزاء الاعتداء اعتداء من طريق مقابلة اللفظ
والثاني ان يكون معناه انه يثيب على القليل من الطاعة بالكثير من الجزاء الا ترى انه قال من

من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وهو ماخوذ من قولهم دابة شكور اذا كان يظهر
عليها من السمن فوق ما تعلف به واما معنى وصفه بانه ودود ففيه معنيان ايضا
احدهما ان يكون بمعنى مودود اي هو محبوب لان الود هو الحب وهو محبوب الى المؤمنين
ومودودهم والتحقيق من معنى ذلك يرجع الى انه محبوب طاعته للمؤمنين ومودود
عبادته للعارفين به والثاني بمعنى انه محب ويكون مبالغة من الود والله تعالى
واد للمؤمنين ومحب لهم وتحقيق معنى ذلك يرجع الى انه محب لتوفيقهم للخير لاقامتهم
على الحق ودلالتهم على الرشد وقد ورد نص الكتاب بهذين قال الله تعالى
فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقد فسرنا معنى الحب والود وعلى اصله ان
ذلك يرجع الى الارادة وهو ارادته الخير لمن علم منه الخير اذا خصصنا بذلك
اهل الخير وكان لا يفرق بين الود والحب والارادة والمشية والرضا
وكان لا يقول انه شيئا منها يخص بعض المرادات دون بعض بل كان يقول
ان كل واحد منها بمعنى صاحبه على جهة التقييد الذي يزول معه الابهام وهو
ان المؤمن محبوب لله سبحانه ان يكون مؤمنا من اهل الخير كما علمه والكافر
ايضا مراد ان يكون كافرا كما علمه من اهل الشر ومحب ان يكون ذلك كذلك كما
علم وكذلك كان يقول في الرضاء والاصطفاء والاختيار ويقيد اللفظ به
حتى لا يتوهم فيه الخطاء وذكر في كتاب التفسير انه لا فرق بين معنى الملك والرب
والسيد والمولى وان معنى جميع ذلك متقارب واما معنى وصفنا له بانه سبوح
قدوس فالاصل في معنى القدس الطهارة وفي معنى التسبيح النزاهة ويكون تقدير
معناه انه الطاهر من كل عيب البريء من كل نقص فاما معنى الوصف له بانه السلام
فالاصل في معنى السلام انه المصدر ولا فرق بينه وبين السلامة وانما يقال
سلام وسلامة كما يقال كرام وكرامة ولذا ولذاذة اي هو ذو سلامة
من الآفات والنقائص والعاهات فاما الوصف بانه المؤمن فذو وجهين احدهما
من آمنت زيدا من كذا اذا رجع الى الامان الذي هو خلاف التخويف فيكون معناه

المؤمن لاوليائه من عذابه والثاني ان يكون مشتقا من الايمان الذي هو بمعنى
التصديق فيكون المعنى انه هو المصدق لرسله لاظهار معجزاته عليهم فكذلك هو
المصدق لسائر وعده ووعيده بانجازه على كلا المعنيين وذلك يرجع
الى الفعل الا ان يراد به تصديقه الذي هو كلامه اذا كان بمعنى خبره عن الغيب
بالصدق فان ذلك من صفات الذات لانه يرجع الى كلامه وكلامه ازلي
واما معنى المهيمن ففيه وجهين احدهما ان يكون بمعنى الشاهد كما قال ومهيمنا عليه
اى شاهدا وشهادته عليهم تعريفه اياهم حقيقة ما يريد ان يعرفهم مما يشهد به عليهم
والتعريف فعل والاخبار صفة ذات والثاني ان يكون الهاء بدلا من الهمزة ويكون
المؤيمن ويكون تصغير مؤمن ويكون مجراه مجرى التاكيد والمبالغة واما وصفه بانه
عزيز فقد ذكرنا معناه وان ذلك يرجع الى ما ذكرنا من صفات الذات فاما
وصفه بانه جبار ففيه وجهين احدهما يرجع الى الفعل والثاني يرجع الى الصفة
فاذا كان بمعنى الجبر الذي هو اصلاح الامور من قولهم جبرت العظم اذا اصلحته فذلك
فعل واذا كان بمعنى التجبر والتعظم والتكبر فذلك يرجع الى الصفة واما معنى المتكبر
والكبير والعظيم والمتعظم والعالي والمتعالي كل ذلك يرجع معانيها الى ما ذكرنا من
مما هو عليه من انتفاء الحد والشبه بينه وبين خلقه فاما المصور فهو من فعل التصوير
والتصوير والصورة عنده واحد وهو من فعل التاليف في الجواهر على وجه مخصوص
فاما معنى وصفنا له بانه غفور غفار وغافر فالاصل في معنى الغفر هو الستر منه مغفر
الثوب الذي هو زئبره والمغفر الذي يغطى به الراس وذلك يرجع الى ستر الذنوب
والعيوب على الخلق وذلك يرجع الى الفعل الا ان يجعل جاعل في ذلك عبارة عن الحكم
والخبر فيكون حكمه حكم الصفة واما معنى القاهر والقهار فهو بمعنى القادر والقدير
وان كانت فيه زيادة فائدة وهو انه يمنع غيره من القادرين من بلوغ مرادهم
لاجل كمال قدرته فيسمى قدرته على المنع قهرا واما معنى الرازق والرزاق
فهو ماخوذ من فعل الرزق والرزق على اصله هو ما يبقى من الاجسام للمغتذي و

للتغذي والانتفاع به ولا يختص في ذلك عنده بملك دون غيره فاما الوهاب
والوهاب فهو بمعنى المعطي ويحتمل ان يكون ذلك ايضا مستعملا في معنى الحكم
لغيره بالهبة والعطاء فيكون ذلك راجعا الى كلامه وذلك من صفات الذات
فاما معنى القابض والباسط والخافض والرافع والمعز والمذل والناصر والخاذل
كل ذلك يتقارب معانيه في الانباء عن اختلاف افعاله وتنوع تدبيره
الا انه على اصولنا وقواعدنا باسط الفضل لاوليائه معز لهم رافع ناصر بمعونته
اياهم وتوفيقه لهم فاما وصفنا له بانه مذل خافض قابض خاذل فان ذلك
يرجع الى صفة العدل وهو فعله الخذلان والاهلاك باعدائه من الكفار في الدنيا
والاخرة واما معنى اللطيف ففيه وجهين اذا قلنا انه بمعنى لطيف لو وصفنا
له بانه جسيم على معنى الحجم وذلك يرجع الى الفعل واذا قلنا انه يرجع الى اللطف
بمعنى العلم فذلك من صفات الذات والاقرب ان يكون اللطيف من صفات
الفعل وان يكون معناه ماخوذا من فعل اللطف ولطفه سبحانه للمؤمنين خصوصا
وهو ما يفعل بهم من المعونة على الخير والتمكين من الطاعة فاما الخبير فالاظهر في معناه
انه بمعنى العليم فاذا كان بمعنى مخبر يرجع الى الخبر الذي هو الكلام واما الحليم فاذا
رجع بمعناه الى الحلم الذي هو تجاوزه عن المذنبين وترك تعجيل العقوبة للكافرين
فذلك ايضا داخل في صفة الفعل فاما الحفيظ والحافظ ففيه وجهين يحتمل
ان يكون بمعنى عليم ويحتمل ايضا ان يكون بمعنى ادامة التدبير وابقاء ما يريد ابقاءه
كما يقال حافظ السموات والارض اى هو مبق لهما وحافظ الذكر على اهله
اذا تولاهم عليه ودفع الافات عنهم فيه كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون واما معنى وصفه تعالى بانه مقيت فقد قيل انه بمعنى المقتدر وقد
قيل انه من فعل القوت لانه هو المنشئ للاقوات واما معنى الوصف له بانه منان
فانه بمعنى المعطي من قوله من فلان علي اذا اعطاني ومنه قوله عز وجل ولا تمنن
تستكثر اى لا تعط لتاخذ اكثر ومنه قوله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او

انه یمسک ای اعطا او اترک وقد قیل ایضا ان المن بمعنی القطع کل ذلک یرجع
الی الفعل والرقیب بمعنی الحافظ وبمعنی الشاهد السامع العالم بما یجری ویکون
والمجیب من فعل الاجابة للاسولة والادعیة وذلک ایضا یرجع الی الفعل و
الواسع فقد قیل معناه بمعنی العالم وقد قیل انه واسع الفضل والرحمة فاما الماجد
والمجید فیرجع الی صفة التعالی ویشمل نعوت ذاته وفعله واما الباعث فهو من
بعث الرسل وبعث الاموات بمعنی اثارتها وبعث الامور بمعنی نشرها والمتین
بمعنی القوی والولی بمعنی المتولی والناصر وذلک یرجع معناه الی اختصاص
الله تعالی المومنین بفضله وولایته وتوفیقه لهم ومعونته ایاهم بالتوفیق للطاعات
والحمید بمعنی المحمود وهو المحمود فی صفاته وافعاله وهو المبدئ المعید علی معنی انه المظهر
للخلق من العدم الی الوجود ثم اذا عدموا اعادهم الی الوجود وقد اخبرنا عن نفسه
انه یجیز اعادة جمیع ما ابتدی من الجواهر والاعراض فاما وصفه بانه قیوم وقیام
وقایم فقد قیل انه بمعنی باقی دایم وذلک صفة الذات واذا کان بمعنی القیام
فی الامور والتدبیر لها فذلک صفة فعل والقیام الذی هو الانتصاب محال فی صفته
والواجد بمعنی انه عالم والماجد بمعنی انه المجید والواحد والاحد بمعنی التوحد
الذی هو التفرد النافی للاشتراک والازدواج فی النفس والفعل والحکم والصفة
لانه فی نفسه غیر منقسم وفی نعته لا شبه له وفی تدبیره لا شریک له فهو واحد من
هذه الوجوه ولا فرق بین الاحد والواحد عنده فاما الصمد فله معنیان احدهما
بمعنی السید وقیل بمعنی نفی التجزی والتالیف والترکیب عن ذاته وقیل انه بمعنی
انه مصمود فی الحوایج مقصود فی الحوادث وما بعد ذلک مما قیل فی معناه
فراجع الی ما ذکرناه فاما المقدم والموخر فمن فعل التقدیم والتاخیر وهو احداث
بعض الحوادث قبل بعض او بعد بعض وقد یکون ذلک من طریق الحکم ویرجع
الی خبره الذی هو کلامه والبر بمعنی انه فاعل البر مبتدی بالاحسان والتفضل
والثواب والتواب بمعنی انه یقبل التوبة عن عباده والمعنی انه یرجع بعباده

بعباده من عسر الی یسر ومن شدة الی رخاء لان اصل معنی التوبة فی اللغة
هو الرجوع فاما المنتقم فهو من فعل الانتقام علی معنی المعاقبة للعصاة و
الکفار والعفو ایضا معناه ماخوذ من العفو وهو التجاوز وذلک علی وجهین
احدهما عفو عن الذنوب بعد وقوعها بترک العقوبة علیها والثانی ان یکون
بمعنی ترک التضییق والتشدید بالفرایض کما قال عفوت لکم عن صدقة الخیل و
الرقیق واما الرؤف فهو بمعنی الرحیم وهو ماخوذ من الرافة والرافة الرحمة
واما ذو الجلال والاکرام فهو ما یبدو من افعاله التی یجل بها اولیاءه ویکرمهم
بها والمقسط بمعنی العادل وهو الفاعل للعدل والجامع علی وجهین احدهما
من جهة جمع الاجزاء بعضها الی بعض والثانی من جهة الحکم فاما الغنی والمغنی
فقد فسرنا معنی الغنی والمغنی من فعل الاغناء والغناء والاغناء واحد کما ان
الاحیاء والحیوة والتحریک والحرکة واحد سواء وان کان انما توصف بذلک
الحیوة المحدثة والغناء المحدث والمانع بمعنی فاعل المنع والمنع اصله العجز
عنده ثم یجری فی کل ما یتعذر عنده وجود غیره والضار النافع بمعنی انه
یفعل الضرر والنفع والضرر الالم وما یودی الیه والمنور بمعنی انه فاعل النور
فاما الهادی فقد یکون بمعنی الداعی ویکون بمعنی فاعل الهدایة دعوته وکلامه
وفعله الهدایة فی القلوب یهتدی بها المومنون واما الوارث فمعناه انه
الباقی بعد انقضاء الخلق والمالک بعد زوال الملاک وفناء املاکهم والارث
فی اللغة اصل الشیء وهو بمعنی الاخر وذلک من صفات النفس وان صح وصفه
بانه رشید صبور من جهة النقل فمعناه من فعل الرشد للمومنین وحلمه عن الکافرین
فیکون الصبور بمعنی الحلیم واما وصفه بانه دیان فان صح ذلک فمعناه انه مجازی
لان الدین فی اللغة بمعنی الجزاء کما قال مالک یوم الدین والمعنی یوم الجزاء وکما
یقال کما تدین تدان ای تجازی وتکافا کافا عملک واما الوصف بانه حنان
فلم یثبت بذلک خبر صحیح یعتمد فی اثبات صفاته علیه وان صح فان معناه بمعنی

رحيم لان التحنن هو التعطف والرحمة فاما الحنين الذي هو بمعنى الاشتياق
فلا يصح وصفه به واعلم ان كثيرا من الفاظ الاوصاف مما يستعمل فيه لفظ فعل و
يفعل ولا يستعمل لفظ فاعل لاجل ان التوقيف ورد بذلك فقط من ذلك
ما يقال انه يستهزئ ويمكر ويخدع ويقص فلا يتجاوز من مطلق ذلك الى ما لم يطلق
الا ترى ان كثيرا منه مما اجمعوا عليه ودخل في الاجماع عليه من اخذ الاسم من التوقيف
ومن لا يأخذه من التوقيف فنعلم ان الامر على ما قلنا فانه لا يجب ان يجري كل ذلك
على الفاظ الاوصاف والافعال قياسا وهذا احد ما يدل على ما ذهب اليه من
طريقة اسمائه التوقيف وكان يقول مما اختص به من دون المتقدمين من المشايخ
ان الله تعالى لم يزل آمرا ناهيا حامدا ذاما صادقا مخبرا مستخبرا مسميا ذاكرا
واعدا متواعدا على الوجوه التي سبق في العلوم ان المامورين اذا وجدوا وفعلوا
فيكونون الامر بقا لكونهم متعلقا بهم في حال كونهم ان يفعلوا كذا او كذا وليس
من شرط الامر عنده في تعلقه بالمامور وجوده ولا وجود قدرته بل كان لا يمنع
من القول بان الامر امر لمن يكون قبل ان يكون ان كن كذا او كذا واما الخبر عن
المعدوم فلا خلاف فيه ان ذلك صحيح فاما القول في وصفه بانه غير وخلاف
ومخالف فانه كان لا يابى جواز وصفه بذلك وذكر في كتاب النقض على ابن
الراوندي في الصفات ان البارئ عز وجل غير للخلق لنفسه لا لنفس الخلق
وكذلك مخالف للخلق لنفسه لا لنفس الخلق ويقول ان غيرا ومخالفا من
اوصاف الاضافة وما يقتضي سميا باسمه لان الغير يقتضي غيرا والمخالف يقتضي
مخالفا كما يقتضي الفوق تحتا والتحت فوقا ولا يقال لاحدهما ذلك الا عند
الآخر ولا يفرد وصفه بذلك من دونه وكان لا يفرق بين التكليم والكلام ويقول
ان ذلك معنى واحد كما ان التحريك والحركة واحد والتسويد والسواد واحد وكان
يقول ان كلام الله تعالى امر لنفسه كما انه كلام لنفسه وكذلك قوله في سائر
اوصاف الكلام من كونه نهيا وخبرا ووعدا ووعيدا وذكرا الى سائر ما يوصف

يوصف به وكان يمنع في الصفات ان يقال انها متغايرة او مختلفة او متفقة
واجاز اطلاق القول فيها انها اشياء واشياء وموجودات وموجودات
وقديمات وقدماء وكان لا يمنع ايضا القول بان صفات الله تعالى معدودة
كما ورد في الخبر ان من احصاها دخل الجنة عقيب ذكر عددها وذكر في كتاب
المختزن ان البارئ تعالى يقال واحد احد من طريق العدد ايضا والعدد عنده
خبر المخبر عن الشيء بانه واحد او اثنان مع ذكر ان قوله الا هو رابعهم وسادسهم
عد لنفسه معهم وليس العدد اكثر من ذلك وكان يقول ان الله تعالى لم يزل
مسميا لنفسه بهذه الاسماء التي عرفنا انها اسماؤه وتسميته لنفسه بها اسم
وهو كلامه فاذا قيل يقول انه لم يزل مسميا لنفسه بانه خالق رازق فان
اريد ان كلامه تسمية لنفسه بذلك على الوجه الذي يصح على معنى ما يجب
به التسمي من الاوصاف في الحال لمعان يحدث في المال فنعم وان اريد انه لم يزل
مسميا لنفسه بانه خالق على معنى ان له خلقا لم يزل فمحال لان الخلق هو
الحادث بعد ان لم يكن وذلك يستحيل ان يكون ازليا وكان يقول في الاسماء
التي لا يقتضي العقل اثباتها له انه لو ورد الخبر باكثر مما ورد الخبر به لصح وكان
معانيه صحيحة على الوجه الذي يليق به في صفته ونعته فمن ذلك ما ذكر في الكتاب
الموجز في آخر باب الاسماء والصفات ان قال قائل اتجيزون انه لو ورد الخبر
بانه جسم ومتحرك كما ورد بان له يدين ووجها وعينا فاجاب بان ذلك
لو ورد على الوجه الذي يليق به لكان غير منكر لا على معنى انه محل للحركة وانه مؤلف
بل على معنى انه فعل الحركة وانه قائم بنفسه مستغن عن غيره فاما القول بجواز
ان يكون لله تعالى في ذاته صفات كان يرد الخبر بها على هذا النحو فلم يجد له
في ذلك نصا ولغيره من اصحابنا فيه جوابان احدهما ان ذلك لا ينكر وانما يلزمنا
من عبادته في الاسماء والصفات ما وقفنا عليه وما عرفناه الا ترى انه روي في الخبر
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الدعاء وبكل اسم هو لك استأثرت به

ذي علم الغيب عندك ومنهم من قال ان ذلك لا يصح وان كل ما يسمى به ويوصف فقد
ورد التوقيف بذلك والذي يجيزه مما ورد التوقيف به انه لو وردت تسميات
مختلفة المعنى غير مختلفة مما قد عرف ووقف عليه وفهم لان الله تعالى قد اكمل الدين
وختم الرسالة وتمت معارف الانبياء والمقربين به

فصل آخر في ابانة مذهبه في كلام الله تعالى وشرح ما يتعلق بذلك من جهة المذهب في احكامه واوصافه واسمائه

فمن ذلك ما قد بينا قبل انه كان يقول ان كلام الله تعالى صفة له قديمة
لم تزل قائمة بذاته رافعا للسكوت والخرس والآفة عنها وان ذلك ليس بصوت
ولا حرف ولا يتعلق بمخارج وادوات وانه مسموع على الحقيقة لله تعالى ولمن اسمعه
مفهوم لمن فهمه وعرف معانيه من المؤمنين الذين خصهم بما خصهم به من اللطف والتأييد
والتوفيق فاما القول بانه مسموع من الله تعالى عند قراءة القارئين فلم يجد له في
ذلك نصا الا ان يريد المريد بقوله انه مسموع من الله تعالى بانه هو الذي يسمع السامعين
بان يخلق سمعهم له وان المسموع قائم بذات الباري تعالى فيه فيكون المعنى في ذلك انه
يسمع من الله تعالى صحيحا وكان يقول ان الله سبحانه اسمع موسى عليه السلام كلامه
بلا واسطة قراءة ولا عبارة عنه وذلك بان ابتدأ سمعه في اذنه وفهمه في قلبه بلطائف
من عنده ووجوه من التأييد والمعونة له ليستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه
وكذلك اسمع نبينا صلى الله عليه وسلم كلامه تعالى ليلة اسرى به الى السماء بلا واسطة
ترجمان بما دل عليه قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى وكان يقول ان خصائص
الانبياء مجتمعة في نبينا صلى الله عليه وسلم ثم له مزية خصائص ليست لغيره فمن ذلك
انه عليه الصلوة والسلام خص بالرؤية وفضل بالتكليم بلا واسطة وبالجملة
كما فضل ابرهيم وموسى عليهما السلام وكان يقول ان كلام الله تعالى يجوز ان
يسمع عند العبارة عنه وعند فقدها ويكون العبارة ايضا مسموعة اذا وجدت
وكلام الله تعالى مسموعا عند سماعها وذلك لعامة السامعين فاما موضع
الفضل والتخصيص فالاسماع بلا واسطة وكان يقول ان كلام الله تعالى مسموع له

يسمعه القديم الازلي ومسموع للخلق بالاسماع الحادثة وانه مقروء ومتلو بقراءة
التالين بقراءاتهم وتلاواتهم وان تلاواتهم وقراءاتهم محدثة والمتلو المقروء بها
غير محدث وكان لا يفرق بين العبارة والتلاوة ويمنع لفظ الحكاية و
يقول ان اطلاق لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلو لان
المحاكاة في اللغة هو المماثلة لهذا يقال ان فلانا يحاكي فلانا في كلامه ومشيته
اذا حاكى بمشيه مشيه وبكلامه كلامه فلما كان كلام الله تعالى لا مثل له لم يجز
ان يطلق فيه من اللفظ ما يوهم المماثلة وكان يقول ان كلام الله تعالى يكون مقروءا
ومتلوا عند حدوث القراءة والتلاوة ولا يقول انه لم يزل مقروءا ومتلوا الا ان
جميع القراءات والتلاوات حادثة وهذا كما يقول ان الله تعالى معبود عند حدوث
عبادات العابدين ولا يقول انه لم يزل معبودا اذ لا عبادة ازلية والوصف
للشيء بانه معبود مشتق منها فاما اطلاق القول باللفظ بالقرآن فكان يأبى
ذلك ويقول انه لا يصح ان يقال لفظت بالقرآن على الحقيقة لان اللفظ في اللغة
هو رمي الشيء من الفم ومنه يقال الفظ ما في فيك ولفظت ما في فمي ولفظ البحر
شبيها بذلك واللافظة لما يلفظ من ذلك وهو المرمي به وان كلام الله تعالى
ليس بجسم ولا يجوز عليه الحركة وكذلك كان يقول في غيره من الكلام ان استعمال اللفظ
فيه مجاز وان قوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد توسع وربما كان يقول
انه لا يجوز ان يقال لفظت بالقرآن من جهة ان اللافظ انما يصح ان يلفظ بلفظه
وكلام غيره ليس بلفظ له اذا سلم جواز هذا القول في الكلام حقيقة فبان انه
يكون توسعا ايضا اذا استعمل على هذا الوجه كما انه يكون مجازا اذا قيل فلان
يتكلم بكلام فلان لان المتكلم لا يتكلم بكلام غيره فاذا عبر عنه قيل انه يتكلم بكلامه
توسعا على معنى انه يعبر عنه واذا كان هذا اللفظ ممنوعا على الحقيقة فالبناء عليه
بانه مخلوق او غير مخلوق على هذا الاصل فاسد وكان يجيب من يحقق السؤال من ذلك
بان يقول ان اردت حركات المخارج واصوات اللهاة واللسان فذلك مخلوق

وان اردت المتلو المقروء والمعبر عنه فذلك غير مخلوق وكان يقول في توجيه قول
من ذهب من المشايخ واصحاب النقل والاثر انه لا يجوز ان يقال ان اللفظ بالقرآن
مخلوق او غير مخلوق وان سبب المنع من ذلك هو ان اطلاق هذا القول يوهم الخطأ
وذلك ان اطلاق الخلق عليه يوهم ان القرآن مخلوق لان العبارة لا تتميز عن المعبر
ولا تنفصل التلاوة عن المتلو فاذا جمع بينهما في خبر واحد يتضمن الخلق اوهم الخطأ
وان اكثر العامة لا يميز بين القراءة والمقروء فاذا اطلق ذلك سبق الى قلوبهم الخطأ
فتوهموا ان كلام الله عز وجل مخلوق وفي اللفظ الموهم للخطأ ممنوع منه كاللفظ المؤدي
للخطأ الا ترى انهم ميزوا بين القولين فجعلوا لمن يقول انه مخلوق حكم غير حكم من
يقول انه غير مخلوق ولم يجعلوا لهما مرتبة واحدة فدل هذا التمييز على فضل علمهم ووفور
معرفتهم واحترازهم في منع هذا الاطلاق مما يوجب الخطأ او يوهمه وبذلك جاءت
في المشهور من كتبه التي املاها ببغداد وكان لا يرى ما ذهب اليه اهل الاثر من منع
ذلك خطأ ويقول من جهة منعهم ما ذكر وحمل ذلك منهم على فضل علمهم لا على نقص كما ادعاه
المخالفون عليهم وكان يقول ان كلام الله تعالى مكتوب على الحقيقة بكتابة حادثة في اللوح
وما يكتب فيه وانه يكون مكتوبا عند حدوث الكتابة كما قلنا في وصفه بانه مقروء
ومتلو فاما القول بانه موجود مع الكتابة في محلها فمحال عنده لاجل انه ليس شرط كون
الشيء مكتوبا كونه في الكتابة في محلها في المعاني المحدثة فكيف فيما هو لم يزل قديما ولا يجوز
عليه الحلول في المحدث وكان لا يابى القول بان الله تعالى مكتوب على الحقيقة ويحمل قوله
في صفة النبي صلى الله عليه وسلم يجدونه مكتوبا عندهم في التورية على الحقيقة وانه
مقروء وانه مكتوب ان كتابة الكاتب وجدت له وكان يجري ذلك عنده مجرى مذكور
ومعلوم فانه لا يقتضي وجوده في محل العلم به والذكر له ويحمل قوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ ان ذلك على الحقيقة ومعناه انه مكتوب فيه لا انه حال او
مجاور بل الحلول والمجاورة في كلام الله تعالى محال وكذلك كان يقول ان كلام
الله تعالى محفوظ في الصدور وان قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين

اوتوا العلم ومعناه انه محفوظ فيها وهذا النوع من الحفظ عنده لا بد على
حذف المحفوظ بل يجري عنده مجرى العلم والفهم لان العالم بالشيء الذي يفهمه اذا
تعاهده ودرسه قيل انه يحفظه تشبيها بحفظ الحافظ غيره لئلا يتوى ويفنى
وسبيل ما قلناه بانه محفوظ بحفظ في الحافظ كسبيل ما قلنا انه متلو بتلاوة
في التالي وان هذه التسمية تجب عند وجود الحفظ كما تجب التسمية بانه متلو عند
وجود التلاوة وكان يمنع وصف كلام الله تعالى على الحقيقة بانه معجز وربما وصف
القراءة له على وجه مخصوص معجزة وهو ان يأتي القارئ بالقراءة له مبتديا بها
غير حاك ولا مقتد كما اتى بها النبي عليه الصلوة والسلام فتسمى قراءة النبي على هذا
الوجه معجزة لانه اتى بها مبتديا مستانفا غير حاك عن احد من البشر ولا متلقنا
منه وكان يقول ان الاعجاز في هذه القراءة على هذا الوجه المخصوص من وجهين احدهما
فصاحة النظم مع صحة المعنى وجزالته والثاني تضمنه من الاخبار عن الغيوب وذلك
على وجهين احدهما اخباره عما كان من قصص الانبياء والمرسلين على تفصيل احوالهم
وتقصيها من حيث لم يعرف بالاختلاف الى اهل الكتب والتعلم منهم ولا بمدارسة
الكتب وقراءتها بل كان اميا لا يقرأ ولا يكتب فاتى بذلك على الوجه الذي صدقه
عليه اهل الكتب ومثل ذلك لا يتفق على مجرى العادة بالحدس والتخمين والظن والشك
واذا كان كذلك ثبت ما قلنا من هذا النحو من الاعجاز فيه والثاني ما فيه من الاخبار
عن الغايبات التي تكون بعدها فكانت على الوجه الذي اخبر عنها وكان
يقول ان جنس هذه القراءة مقدور ولكنهم فقدوا العلم بالنظم وان قوله تبارك وتعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله الآية
اخبار عن فقد ذلك لا انه احالة لكونه وكان يفرق بين الكلام والكتاب بان
الكتاب هو ما كتب فيه الكلام فاذا قيل كتاب الله تعالى فالمعنى يرجع الى ما كتب
فيه كلامه فاما تسميته لكلام الله قرآنا فانه ذكر في كتاب الموجز انه انما يسمى قرآنا
لاجل العبارة عنه قرن بعضها الى بعض وان الجمع والتفرقة في القراءة لا في الكلام

وانه قوله عز وجل ان علينا جمعه وقرآنه معناه ان علينا جمعه في قلبك حفظا وفهما
وحفظ قراءته عليك حتى لا تسهو في تبليغها ولا تزل وقال في موضع آخر ان كلام الله
تعالى سمي قرآنا لانه يقرأ بالعربية وكل ذلك ليس على طريق العين الجاري المنعكس
لانه ليس كل ما يقرأ بالعربية قرآنا ولا كل ما يقرن العبارة عنه بعضها الى بعض
يستحق ان يسمى بذلك وكذلك كان يقول في تسمية كلام الله سبحانه توراة وزبورا
وانجيلا انها انما تسمى بذلك عند حدوث هذه العبارات على اختلاف اللغات
وانه لا يستحق هذه التسميات في الازل وكذلك وجه تسميته بانه شفاء وهدى ورحمة
وموعظة وحكمة وما اجرى هذا المجرى من اسماء القرآن على ما ورد به الكتاب وان جميع
ذلك محمول على نحو ما بينا من استحقاق هذه التسميات عند حدوث معان لاجلها سمي
بذلك على حسب اختلاف اللغات فاما القول بانه سور وآيات وانصاف واعشار
واسباع وما جرى مجراه فان ذلك في الحقيقة يرجع الى الكتاب واذا اجريت
على الكلام كان توسعا لان الآية هي العلامة له والسورة هي القطعة من الكتاب والاجزاء
والابعاض للاجسام لا للكلام الذي هو صفة او عرض وانما موه المعتزلة والجهمية
في الاستدلال بمثل ذلك على حدث الكلام وكان يقول ان تسمية الله تعالى القرآن
عربيا في قوله انا جعلناه قرآنا عربيا فطريقه انه افهمه على لغة العرب وهذا كما يقال
ان الله سبحانه عربي والمعنى ان هذه العبارة على هذه اللغة لان المعبر عنه بها
عربي وكذلك كان يقول في وصف المحكم والمتشابه ان ذلك يرجع الى العبارة
التي تبين عن المعنى بنفسه والمتشابه يرجع الى العبارة المشتبهة التي تحتمل الشيء
وخلافه وكان يقول في معنى انزال القرآن انه انزال الرسول صلى معنى انه حفظه
في علو فاداه في سفل فقيل انه نزل بالقرآن على معنى انه ادى ما سمعه في علو في
سفل الا ترى انه يقال لمن يؤدي ما يسمعه في مستوى من الارض انه ينقل الكلام
من موضع الى موضع ولمن يسمعه من علو ويؤدي في سفل انه نزل برسالة فلان
وبكلامه وفي الحقيقة ان النازل الرسول نزول التحول والانتقال ويقال للكلام نزل

نزل لا على معنى انتقل بانتقال الرسول من صفة النزول وكذلك كان يقول في معنى ايحاء
الكلام انه افهامه والقاؤه فهمه وسمعه في قلب من يوحى اليه وكان يقول انه
يجوز ان يكون على وجوه احدها ان يخلق عبارة عن كلامه وينصب لسامع دلالة على
انها عبارة عن كلامه حتى يعلم بها كلامه فيؤدي به الى من يؤدي به اليه على فهم وتقرير
وعلم ومعرفة ويجوز ايضا ان يخلق كتابة في لوح او في جسم آخر مخصوص وينصب لها
علامة يعلم الناظر اليها بها انها كتابة لكلامه وكذلك يجوز ان يكون اختصاصه
بالفهم بابتداء المعرفة والسمع في قلب من يفهمه حتى يعلم ابتداء مراد الله تعالى بخطابه
له ومبلغ كلامه اياه وكان لا يفرق بين الكلام والتكليم والتكلم والقول كما انه
لا يفرق بين التحريك والحركة والسواد والتسويد والتسود وكان يقول ان
كلام الله تعالى لنفسه كما انه كلام لنفسه كان تكليما وامرا ونهيا وخبرا وخطابا
وانه يفهم على هذه الوجوه المختلفة وبهذه الطرق التي ذكرناها وكان يقول ان كلام الله سبحانه
تعالى خبر عن كل ما يصح ان يخبر عنه على الوجه الذي يصح ان يخبر عنه على ما هو به ولا يجوز
ان يكون خبرا عن مخبر بخلاف ما هو به وان كونه صدقا من صفات نفسه ولا يجوز
ان يكون كذبا بحال وكان اذا قيل لو امرنا الله بصلاة سادسة كيف كان يكون
حكم الكلام ايزيد في نفسه معناه ام لا بان الزيادة تقع في الافهام والاسماع
لا في نفس الكلام لانه في نفسه امر بكل ما يعلم انه يامر به ونهي عن كل ما يعلم انه
ينهى عنه وكونه وعدا ووعيدا انما هو في الخبر عن الثواب والعقاب فهو وعد
لمن يعلم انه يموت على الايمان ووعيد لمن يعلم انه يموت على الكفر ولم يزل كذلك
على معنى انه لم يزل خبرا عن هذه الامور على هذا الوجه وكان يقول ان كلام الله تعالى
لم يزل خبرا عما يكون بانه سيكون قبل كونه فاذا كان يكون خبرا عنه بانه كائن
واذا انقضى يكون خبرا عنه بانه كان فانقضى والوصف يختلف على خبره ويتغير
حال المخبر عنه ويكون الخبر واحدا في نفسه كما ان علمه بان سيكون الشيء قبل كونه
علم بانه سيكون فاذا كان المعلوم فهو علم بانه كائن فاذا كان وانقضى فهو

علم بانه تقضى وكان في العلم واحد والمعلوم متغير الاوصاف بالحدوث عن العدم والعدم
بعد الحدوث واذا كان كذلك لم يكن ذلك دليلا على حدث العلم فكذلك مثله
في الخبر وكذلك كان يقول في خبر النبي صلى الله عليه وسلم اذا اخبر ان زيدا سيموت
غدا على هذا الترتيب انه يكون خبرا عن الموت بانه يكون قبل كونه وخبرا عنه انه كان
بعد كونه والمخبر عنه يتغير والخبر في نفسه لا يتغير وكذلك حكم الدليل عنده الذي هو
دليل على انه سيكون الشيء انه دليل عليه انه سيكون قبل كونه ودليل عليه انه كائن
حال كونه وليس لذلك صور يتغير لان الاصوات والحروف عبارات عن الخبر
مع ان ما هو على صورة فعل قد يكون بمعنى يفعل وما هو على صورة يفعل قد يكون بمعنى
فعل مثل قوله تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر والمعنى انه سيقول ومثله
قوله عز وجل ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار اي سينادون واما يفعل بمعنى
فعل فكقول الشاعر واذا مررت بقبره فاعقر به فلقد يكون اخا دم وذبائح
والمعنى انه كان وكقول الله سبحانه وتعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
اي يكون وكان يقول ان كلام الله تعالى شيء واحد لا يتجزى ولا ينقسم ولكنه محيط
بما لا يتناهى من المعاني واذا قيل انه كلمات كما قال تعالى ما نفدت كلمات الله
كان على معنى التفخيم والتعظيم والتكبير بانه ينوب مناب الكلمات كما قال الله تعالى
بلى قادرين على ان نسوي بنانه وكما قال فقدرنا فنعم القادرون وقد يفخم
الشيء بان يخبر عنه بلفظ الجمع على معنى انه وان كان في نفسه واحدا فهو كالجميع
وكان يقول انه لا يجوز ان يكون لله تعالى كلامان ولا علمان ولا قدرتان
وان القديم الازلي في نوعه لا يجوز ان يكون اكثر من واحد اذ كان طريق اثباته العقول
وتارة يجعل دليل ذلك الاجماع بعد استسلام القول بقدمه وتارة يستدل
على ذلك من جهة العقول وكان يخطئ قول من قال من اصحابنا ان قوله للشيء
كن خلق له او فعل له وكان يقول ان خلق الشيء هو الشيء المخلوق وفعله هو
الشيء المفعول وان القول غيره وكان يجري القول عنده بان كلام الله تعالى

تعالى لا يخلو من ان يكون امرا او نهيا او خبرا او استخبارا اجرى القول بجواز
خلو الحي من ان يكون متكلما او ساكتا او مؤفا ويخطئ قول من قال من اصحابنا
ان كلام الله تعالى في الازل خال من ان يكون امرا او نهيا او خبرا او استخبارا
ويقول ان خروج الكلام من هذه الاوصاف غير معقول شاهدا او غائبا وانه
حيث وجد الكلام فلنفسه يكون على هذه المعاني الا ان العبارات المختلفة تدل
عليه والمعبر عنه على هذه الاحكام وكان يقول ان الكلام الواحد لا يمتنع ان يكون
امرا نهيا في كلام الله سبحانه فواجب كونه امرا نهيا وفي كلام غيره فلا يمتنع
ان يكون امرا نهيا امرا بالشيء نهيا عن تركه وهو اذا كان على الايجاب للمامور
فاما المندوب اليه فقد قال في موضع انه مامور به وسمى الندب امرا وقال في
موضع ان الامر هو الايجاب وسمى الندب امرا توسعا وكان يقول ان ما هو واجب
في كلام الله سبحانه من كونه كلاما واحدا امرا نهيا خبرا استخبارا وهو في نفسه
معنى واحد كما يكون علمه شيئا واحدا محيطا بالمعلومات على اختلافها وكذلك قدرته
تشمل المقدورات التي لا تتناهى على اختلافها واتفاق اجناسها وذلك لا يجوز في
قدرتنا وعلمنا وكذلك في كلامنا اذا كان امرا ببعض ما يؤمر به وخبرا عن بعض
ما يخبر عنه ولا يحيط وشمل احاطة كلامه واشتماله على المامورين والمخبرين
وقد اجاب في موضع في علم المحدث بانه لا يمتنع ان يكون علم محدث يحيط بالمعلومات
ولم نر له نصا في اجازة مثل ذلك في خبر المحدث وقياس هذا المذهب يوجب
التسوية لانه يتناول العلم والخبر ومقتضاهما لا يختلف في التعلق مختصا بوجود
دون عدم وعدم دون وجود فاما القدرة والسمع والبصر في صفات المحدث
فانه لم يختلف مذهبه في ان كل واحدة منها لا يتعلق بشيئين اصلا ولم يختلف
مذهبه في ان الكلام شاهدا او غائبا معنى غير الحروف والاصوات وانه لا يصح
ان يقوم الا بالحي وما ذكره في تاويل قوله عز وجل قالتا اتينا طائعين من ان
ذلك قول على الحقيقة محمول على انه كان مقرونا بالحيوة وكذلك مقتضى مذهبه

في كلام الذراع المشوية انه وجد فيها مع الحيوة وكان لا ينكر ان يسمى الاصوات
والحروف كلاما كما يسمى الكتابة والاشارة كلاما على مجاز اللغة واتساعها بل
كان يقول ان تسمية الاصوات حروفا توسع في اصل اللغة لان معنى الحرف الطرف
منه يقال حرف السيف وحرف الوادي وحرف الحايط وهو طرف منه وذلك لا يكون
الا لاجزاء متصلة لها نهايات اجزاء اخر وكان يقول انه يحتمل ان يكون الكلام سمي كلاما
اشتقاقا من الكلم الذي هو الجرح والاثر الواقع به لان المتكلم به في مخاطبه فيمن يخاطبه
كالموثر فيه به وربما كان يستدل من جهة اللغة والشعر تقريبا بقوله ان الكلام هو
المعنى القايم بالنفس دون الاصوات والحروف وينشد قول الخطل ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ويقول الله عز وجل ويقولون في
انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى حتى اذا حضر احدهم الموت قال
رب ارجعون يعني في نفسه ولا يظهر عليه بعبارة وكان لا يمتنع من اجازة
وجود كلام واحد بمحل واحد كما يقول في العلم والقدرة وساير المعاني وكذلك
مقتضى مذهبه في الصوت انه لا يقتضي التاليف والتركيب وانه معنى واحد لا يكره
ان يحدث في جزء واحد وكان يقول ان الاصوات متجانسة ومتضادة وكذلك
الكلام ولا يجوز وجود كلامين ولا صوتين في محل واحد معا كما يقول في ساير
اجناس الاعراض وكان يقول في اضداد الكلام انها الموت والخرس والسكوت
والطفولية والبهيمية والآفة الغامرة للحي المخرجة له من وجدان الكلام في نفسه وكان
لا ينكر وجود السكوت والخرس في الجزء الواحد عقيب الكلام ولا يرى الخرس عجزا
بل كان يقول يجوز وجود الكلام مع العجز عنه كما يجوز وجود العجز مع الحركة المعجوز عنها
وكان لا يجعل معنى السكوت انطباق الشفتين وتسكين الالة بل كان يقول
ان السكوت والخرس من صفات الحي كالعلم والجهل والارادة والسهو والعجز و
القدرة وكذلك يقول في ساير المعاني التي تتعاقب وتتضاد اذا كان واحد
منها يقتضي الحيوة فعقيبه كذلك والانطباق والسكون لالة يوجد مع الموت وكان

وكان يقول ان ما يوجد من الصدى من الصوت ليس بكلام وهو صوت الصدى
وليس بفعل للمحدث وكان يجيب في الجملة ان يولد العرض عرضا او يتولد شيء من
شيء وسنكشف عن مذهبه في حالة القول بالتولد بعد ذلك باكثر من هذا
الشرح ان شاء الله تعالى

فصل آخر في ابانة مذهبه في باب الارادة وما يتعلق بذلك من فروعهما

اعلم انه كان يقول ان معنى المريد وحقيقته من له ارادة وحقيقتها انها
صفة نافية للسهو عن الحي موجبة حكم المريد لمن قامت به وكان يقول ان ذلك مما
يستوي فيه امر الشاهد والغايب لان حقايق المعاني لا يصح ان يختلف احكامها
بالحضور والغيبة وكذلك الحدود وكان يقول ان للارادة اسماء واوصافا منها
القصد والاختيار ومنها الرضا والمحبة ومنها الغضب والسخط ومنها الرحمة
وكل ذلك مما يجري على الله عز وجل ويوصف به واما ما عداها من الاسماء مثل
العزم والشهوة وميل النفس وتوقان النفس الى الشيء ومثل الحرص والاشفاق
والحسد والغبطة فان جميع ذلك مما لا يوصف به ارادة الله عز وجل وان
كان ذلك مما يرجع الى اوصاف ارادتنا وكان يقول ان الارادة المحدثة
عرض غير باق لا يصح قيامها بنفسها ويقتضي حيا يقوم به وارادة القديم قديمة
باقية ليس بعرض وكان يحيل وجود ارادة لا في محل ولا قايما بالمريد بها وكان
يقول في الحكم الذي يجب من الارادة وما اشتق له منها ان ذلك يجب للحي
والحي هو الذي قامت به حياته وان الحكم اللازم للحي هو انه يستحيل ان يخلو
من الارادات واضدادها شاهدا وغايبا كما يستحيل ان يخلو الحي من العلوم
واضدادها وكان يقول ان ارادة الله تعالى صفة من صفات ذاته واجبة له
وانها متعلقة بكل مراد على الوجه الذي علم انه يكون المراد وانه لا يكون من خير وشر
وطاعة ومعصية وانه يريد ان يكون الشر شرا من اهل الشر ولاهل الشر كما علمه
شرا كذلك يريد الخير من اهل الخير لاهل الخير ان يكون خيرا لهم كما علمه وانه لا يصح
ان يريد خلاف ما علم الله تعالى ويصح ان يقدر على خلاف ما علم وتحقيق ذلك

ق

ان يكون قادرا على ما علم انه لا يكون وكان يفرق بينهما بانه اذا اراد كون ما علم
انه لا يكون كان مقصرا عن بلوغ مراده والتقصير عن بلوغ المراد عجز ونقص فاما اذا
قدر على ما علم انه لا يكون فليس في ذلك رجوع نقص الى ذاته لان انتفاء المقدور
مع كون القادر قادرا عليه لا يوجب نقصا للقادر مع استحالة ان يكون
ممنوعا بغيره بوجه من الوجوه وليس كذلك انتفاء المراد لان انتفاءه على الوجه
الذي تعلقت الارادة بكونه دلالة على نقص لذات المريد وآفة ترجع اليه وكذلك
كان يقول في الامر بخلاف ما علم على هذا المعنى الذي ذكرناه انه يامر بما علم انه لا يكون
لان انتفاء المامور به على هذا الوجه لا يقتضي نقصا بعد ما كان مرادا ان لا يكون
وانما كان يجيء النقص اذا كان مرادا ان يكون ثم لم يكن على ارادة وانما كانت
هذه الدلالة على هذا النقص بانتفاء المراد وتعذره متعلقا دون ان يتعلق بانتفاء
المقدور والمامور به لانه دلالة النقص والعجز هو انتفاء المراد ان يقع مع الوجه
الذي اراد المريد ان يقع عليه كما انه تاتيه بحسب الارادة دلالة على نفوذ مشيئة
المريد وقدرته ولهذا يفرق بين القادر والعاجز وبين الدلايل على القدرة
والعجز وكان يقول في جواب من يسئله ويقول ان الله تعالى اراد الكفر والمعاصي
اني اقول في ذلك مقيدا لا مطلقا وهو انه اراد ان يكون كفر الكافر منهيا عنه
قبيحا منه معاقبا عليه كفر الكافر كما علمه كذلك وكان يقول اطلاق ذلك
يوهم الخطا لاجل انه يقال قد اراد وكذا ايهام امر به على توسع اللغة وما يوهم الخطا
من اطلاق الالفاظ فالمنع منه واجب وكان يقول كسب المكلف انما يكون طاعة
اذا وقع بحسب الامر فقط ويكون معصية اذا وقع بخلاف الامر ولا يعتبر في ذلك
الارادة ويقول حقيقة الطاعة موافقة الامر وحقيقة المعصية مخالفته و
لا يراعي في ذلك الارادة دون الامر والنهي وكان يقول انه ليس بمنكر ان يكون
الآمر آمرا بما يريد ان لا يكون كما يكون آمرا بما يعلم انه لا يكون وانه ليس من شرط
الامر ارادة الآمر للمامور به وان الواجب في امر الله عز وجل بما علم انه لا يكون

لا يكون ان يكون امرا بما اراد ان لا يكون وكذلك نهيه نهيا عما علم انه لا يكون
واراد ان لا يكون وكان يختار من هذه العبارات تاخير حرف النفي وهو ان يقول
اراد ان لا يكون وعلم انه لا يكون ولا يقال لم يرد ان يكون ولا يقال ايضا لم يعلم
انه يكون لان تقديم حرف النفي على الارادة والعلم يوهم نفي الارادة والعلم و
لا يجوز نفي ارادته عن مراد ولا نفي علمه عن معلوم بوجه من الوجوه وكذلك لا يقال
في ساير صفات ذاته انه لم يسمع ولم يقدر ولم يخبر على هذا النحو لان النفي في
جميع ذلك ممتنع وانه ما ورد به لفظ الكتاب فالمراد من ذلك التاخير والتقديم
في الذكر مثل قوله تعالى اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات وقوله ولا يريد بكم العسر وقول
المسلمين ما لم يشأ لم يكن وكل ذلك عنده يجري مجرى التوسع والحقيقة من ذلك
ما ذكرنا وكان يقول ان الكراهة لا تضاد الارادة على الاطلاق بل الارادة
هي الكراهة على وجه وذلك انه اذا اراد كون شيء فقد كره فقده واذا اراد
فقده فقد كره كونه وان ارادته لكون الشيء هو نفس الكراهة لفقده كما ان
نفس الامر بالشيء نهيا عن ضده ونفس النهي عن ضده نفس الامر به اذا كان الامر
ايجابا له وكان يقول ان معنى قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم اي اراد
ان لا يكون منهم حتى كان ما اراد ان يكون ولم يكن ما اراد ان لا يكون وان قوله
تعالى كان سيئه عند ربك مكروها معناه على احد وجهين احدهما ان يكون مرادا
ان يكون مكروها ان يكون وهو الذي سبقت ارادته بان لا يكون والوجه الثاني
ان يكون مكروها على معنى انه منهي عنه مذموم لان الكراهة تستعمل في معنى الذم
والتحريم وربما تاول ذلك وشبهه على معنى انه مكروه ان يكون حسنة ومرادا ان يكون
سيئة كما يكون معلوما ان يكون سيئة وكذلك يقول في نحو قوله تعالى ان الله
لا يحب الفساد احد تاويلين احدهما ان يكون معناه لا يحب الفساد ولا الصلاح
بل يحبه لاهل الفساد والذين علم انهم يكونون له اهلا او يكون معناه لا يحب الفساد
ان يكون صلاحا بل يحب ان يكون فسادا لما علمه فسادا وكذلك يقول في شيء ولو

ولا يريد بكم العسر أن معناه ولا يريد اليسر لاهل العسر ولا يريد العسر لاهل اليسر
انما يريد اليسر لاهل اليسر والعسر لاهل العسر واهل اليسر هم الذين علمهم لليسر والخير
والطاعة اهلا وبذلك عاملين وإليه صائرين وعليه موافين وكان يقول في تأويل
الآي التي في القرآن مما جرى يجري ذلك ان طريقه تأويله هذه الطريقة التي بيناها
كنحو قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ولا يرضى لعباده
لعباده الكفر وكحمل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله ولو شاء
ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك ما فعلوه ولو شاء الله ما اقتتلوا
فلو شاء لهداكم اجمعين ان جميع ذلك يرجع معناه في التحقيق الى انه شاء
ان تكون هداية قوم وايمانهم دون قوم اختيارا ولو اراد ان تكون ذلك للكل
لشاء الجاء مع الكائن ما اراد وكذلك لو شاء ان يهتدوا او يؤمنوا اجبارا
واكراها لكان ذلك على حسب ما شاء وان تأويل المعتزلة يرفع وجه التمدح بذلك
وتقدير قوله تعالى لو شاء على حسب تقدير قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم لانه
تكون ما لا يعلم ولا يشاء وكان يقول ان انتفاء مراد المريد على الوجه الذي
يريد دلالة على نقص المريد شاهدا وغائبا كما ان تأتي الافعال المحكمة من فاعلها
دلالة على علمه شاهدا وغائبا وتعذرها عليه مع وجود قدرته وارادته دلالة
على فقد علمه بها وان هذه الدلالة على النقص ثابتة اذا تعذر وقوع المراد على الوجه
الذي تعلقت به الارادة وان كان المريد قادرا على ايقاع مراده على خلاف
ذلك الوجه ولذلك لم يسقط عن المعتزلة ما يجب عليهم من الحاق النقص به اذا
زعموا ان مراده منتف على الوجه الذي اراد ولا يجعله نقصا لاجل انه قادر على
ايقاع مراده على خلاف هذا الوجه وكان يقول ان المعتزلة يلزمهم الحاق النقص
بالله عز وجل في قولهم يكون في ملكه ما يكره ولا يكون ما يريد لان وقوع ما يكره ووقوعه
دلالة نقصه وانتفاء ما يريد وجوده كذلك وان من زعم انه يفعل ما يكرهه الله
فقد اوجب ان يكون له مكرها كما ان من فعل ما يسخطه فقد اوجب ان يكون له مسخطا

مسخطا وان المكره على كون الشيء في ملكه لا يكون الا مقهورا وكذلك كان يقول
في الاباء انه بمعنى الكراهة وان ما كره كونه فقد اباه وانه لا فرق بين ان
يقال كان ما كره كونه او كان ما ابى كونه وقد يستعمل الاباء في معنى الامتناع
الا انه لا ينافي معنى الكراهة كما يقال فلان يابى الضيم اي يمتنع منه ويكرهه
وان قوله تعالى ويأبى الله الا ان يتم نوره يرجع معناه في الحقيقة الى ما ذكرنا
من الكراهة وهو انه يكره الا ان يكون اتمام نوره وقد بينا فيما قبل انه كان
يقول ان رضاه وسخطه يرجع الى الارادة وهي سابقة للافعال وان من
يسره للخير كانت افعاله واقعة عن رضاه مرضية وان من سبق منه عليه السخط
وهو الذي اراد ان يكون كافرا وعلى كفره معاقبا فهو الذي سبق علمه بجاريه على
ذلك في كون كفره ومعاصيه من السخط القديم عليه وانه لا يجوز ان يقال على
الحقيقة اسخطه واغضبه وارضيته لاستحالة ان يلحقه التغيير من غيره او يجوز
عليه التغيير بوجه من الوجوه ويحتمل تأويل قوله فلما آسفونا على معنى انهم آسفوا
اولياءنا كما قال في اية اخرى ان الذين يؤذون الله وفي اية اخرى يحاربون
الله وفي الحقيقة لا يحارب ولا يؤذى وانما يحارب اولياؤه ويؤذى اولياؤه
مجازا على توسع اللغة وذلك كما قال صلى الله عليه وسلم هذا جبل يحبنا ونحبه
والمراد بذلك اهله وكان يقول ان الحكيم لم يكن حكيما لانه اراد الحكمة ولا السفيه
كان سفيها لانه اراد السفه الا ترى ان احدنا ما يريد موت زيد والموت لا يكون
الا حكمة من فعل الله تعالى ولا يكون بهذه الارادة لهذه الحكمة حكيما اذا كان منهيا
عن ارادته وقد يريد المحتاج منا الى نفع غيره اذا علم انه يشق عليه نفعه سفهه
فيريد ذلك فلا يكون سفيها وكان يقول ان مجرى مريد السفه في انقسام حكمه
الى وجهين مجرى مريد الطاعة في انقسام حكمه الى امرين وذلك انه قد يريد احد
طاعة عبده ولا يكون مطيعا وقد يريد احدنا طاعته فيكون مطيعا كذلك
احدنا يريد معصيته فيكون عاصيا ويريد الله تعالى معصيته فلا يكون عاصيا

والذي فرق بينهما ما ذكرنا من أمر المرتبة والفرق بين منزلة المأمور والآمر
وبين من يتعلق به النهي وبين من لا يتعلق به وكان يقول لمن سأل إذا كان من
حق الله تعالى على عبيده واجبا أفاراد حقه منهم أو تركه عليهم بأن من علم أنه يأتي
بحقه إذا أمره بذلك فهو مريد أنه يأتي به ومن علم أنه لا يأتي به وقد أمره فهو
مريد أنه لا يأتي به وهذا التفصيل بعض تلك المسائل التي أحلنا الجواب فيها على
أصله وهو أنه يريد كون الأشياء على حسب ما سبق به العلم ويريد كون المعلوم
أنه يكون وفقد المعلوم أنه لا يكون وكان يقول إن استحالة وقوع الأمر في ملكه
إلا مرادا له لا يكون عذرا للعاصي والكافر كما أن استحالة كون الشيء في ملكه إلا
معلوما له كونه ليس كونه لا يكون عذرا للمخالف لأمره وأن سبيل المعلوم كونه
في وجوب كونه كسبيل المراد كونه في وجوب كونه بجب الإرادة لأن العلم يدخله
في ذلك أو يحمله عليه أو يصيره بذلك ملجأ مضطرا وكذلك الإرادة وكان يقول
إن سبيل امتناع الخلف في خبره كسبيل امتناع الخلف في مراده وكسبيل امتناع
الخلف في معلومه فكما يجب أن يكون مخبره بحسب خبره ومعلومه بحسب علمه كذلك
يجب أن يكون مراده بحسب إرادته ويجعل حكم الجميع في ذلك سواء ويجعل خلافه
وكان يقول في أوصاف الإرادة مما يوصف بها الباري تعالى إذا سئل عن
تفصيل ذلك مثل ما كان يقول في الإرادة كقوله في الرحمة من صفات الذات إذ هي
الإرادة وكذا أنه من صفات الذات إذ هي الإرادة على الوجه الذي بيناه وكذلك
الاختيار والمحبة والرضا والسخط والعداوة وكان يتأول قول المسلمين في دعائهم
اللهم أردنا الخير ولا ترد بنا الشر على أن معنى ذلك يرجع إلى سؤال المراد لا الإرادة
كما أن قولهم اللهم اسمع واعلم يرجع إلى حال المسموع والحكم المعلوم لا إلى السمع والعلم و
كان يقول إن في إجماع المسلمين على إجازة قول القائل أراد الله أن لا يكون
دلالة على فساد قول من قال إن الإرادة هي الأمر وعلى فساد قول من قال
إن إرادة الله تعالى مع المراد لا قبله ولا بعده وعلى فساد قولهم إن إرادة الله

تعالى يتبع حدث المراد فقط وقد بينا من مذهبه أيضا أن التمني إرادة مخصوصة
وهو إرادة ما علم أنه لا يقع أو غلب على ظنه بأنه لا يقع وأن ذلك لا يدل على نقص
المريد وعجزه وتقصيره عن بلوغ المراد وفقد ذلك لم يجز أن يريد الله سبحانه كون ما علم
أنه لا يكون وكان يقول إنا لا نأبى القول بأنا وسائر المؤمنين منقوصون مقهورون
إذا أراد ربنا إيمان اليهود والكفار فلم يكن وكرهنا كفرهم فكان وقد وصف الرسل
أنفسهم عند ذلك بمثله كقول نوح عليه السلام إني مغلوب فانتصر لما لم يتم مراده
حكم لنفسه بالقهر والعجز وإنما يستحيل العجز والقهر في صفة الله عز وجل دون صفاتنا
وكان لا يأبى القول بأن الله تعالى مريد للمتضادات على الوجه الذي سبق العلم بكونها
وفقدها فيكون مريدا لكون أحد الضدين بأن يكون وهو ما علم أنه يكون ولانتفاء
ضده وهو ما علم أنه لا يكون كما أنه يوصف بالقدرة على المتضادات ثم يكون حدوثها
على الوجوه التي يصح أن يحدث عليها وأن الذي يستحيل من ذلك أن يكون مريدا
لحدوث الضدين معا وذلك في الاستحالة يجري مجرى استحالة أن يعلم وجود
الضدين معا في محل واحد وكان يقول إن الاستدلال على التوحيد بالتمانع في
المراد إنما يصح على أصولنا إذا قلنا إن أحدهما إذا لم يتم مراده كان عاجزا
والعجز نقص وذلك ليس بمحدث فأما المعتزلة فلا يصح ذلك إذ أجازوا أن لا يتم مراده
من عبده من طاعته له فلا يلحقه نقص بذلك على أصولهم وكان لا يفرق في باب لحاق
النقص بين ما يوصف بالقدرة عليه وبين ما لا يوصف بالقدرة إذا تعذر مراده
ألا ترى أن أحدنا إذا تمنى زوال مرضه فلم يقع كما أراد وتقرر نقصه في نفسه عنده و
لم يخرجه عن النقص أن ذلك غير مقدور له فعلم أن فرقهم في ذلك باطل بأن أحدهما مقدور
والآخر غير مقدور وكان يقول إن البغداديين من المعتزلة إذا قالوا إن الله تعالى
لا يوصف بالإرادة على الحقيقة فقد أبطلوا الاستدلال من تلك الحالة ووصفه
بالإرادة ووصف التمانع لا يصح إلا إذا اختلف المرادان وكان لا يفرق بين
المشيئة والإرادة وينكر القول بالطبع والطبيعة ويقول إن الحوادث كلها أفعال

الله تعالى باختياره ومشيته وتدبيره وتقديره ليس شيء منها موجبا للشيء ولا طبيعة
له تولده بل كل ذلك اختراعه باختياره على الوجه الذي اختاره وعلمه وكان يثبت
للمحدث اختيارا على الحقيقة بمعنى الارادة كما يثبت له قدرة واستطاعة و
يقول ان اختياره وقدرته غير اختيار الله تعالى وقدرته وان الله جعل المختار مختارا
والكاره كارها والمستطيع مستطيعا والعاجز عاجزا على معنى جعل هذه المعاني
وخلقها له بعد ما لم يكن وكان يقول ان اول ارادات الانسان ضرورة واول
علومه ايضا ضرورة حادثة بعلم الله سبحانه وارادته وكان لا ينكر ان يراد الارادة
ويعلم العلم ويكره الكراهة ويجهل الجهل وينكر ان يقدر احدنا على القدرة ويعجز عن العجز
وكان ينكر حدوث فعل محكم لا بعلم الفاعل وارادته على وجه من الوجوه وكان
يقول لا ينكر ان يكون للانسان ارادة ضرورية كما يكون له علوم ضرورية وان يكون
له ارادات مكتسبة كما يكون له علوم مكتسبة وان العطشان ارادة ضرورية وكراهة
الالم والضرر ضرورية والشهوة ارادة ضرورية للمنافع وكان يقول انه لا ينكر
ان يراد الشيء من وجه ويكره من وجه كما يعلم من وجه ويجهل من وجه وينكر ان يقدر
عليه من وجه ويعجز عنه من وجه كما ينكر ان يثبت من وجه وينفى من وجه وكان يقول
انه لا ينكر فيما بيننا وجود آمر يكون الآمر كارها للمأمور به كالامام اذا امر بقتل
ابنه وقد وجب عليه قصاص فانه يكون آمرا بما يكره كونه وكالمصدق دعواه
على عبده معصيته اذا قال لعبده افعل كذا واراد بذلك تصديقه في عصيانه
له انه يكون كارها ان يفعل ما امره به ويكون مع ذلك آمرا على الحقيقة ولو اراد
وقوع المأمور به كان سفيها وكان يقول انه واجب فيما علم الله انه لا يفعل
المأمور به ذلك انه لا يكون مريدا له وان امره من يعلم انه لا يفعل ما امر به واراده
لذلك علامة انه ساخط عليه معاقب له كما كان امره من علم انه يفعل ما امره
علامة انه راض عنه مثيب له وكان يسوي بين العلم والارادة في انهما ليسا
بشرطين في صحة الامر بالمأمور به بل يصح تقدم الامر مع هاتين الصفتين ومع كونهما

كونهما متعلقتين بالمأمور به على وجه دون وجه وكان يقول ان الله تعالى امر ابراهيم
عليه السلام بذبح ابنه واراد ان لا يذبحه الا ترى انه فداه بذبح عظيم فلو كان
اراد ان يذبحه وكان قد ذبحه لم يكن للفداء وجه ولا معنى وكان يقول ان ارادة
الايمان من المؤمن طاعة وهي بعينها كراهة الكفر وكراهة الايمان من الكافر كفر
وهي بعينها ارادة للكفر وكذلك ارادة الطاعة يكون كراهة لان يكون معصية
وكذلك كان يقول في امرنا ونهينا ان نفس امرنا بالشيء اذا كان ايجابا له هو نفس
نهينا عن ضده وكان يفرق بين ذلك وبين العلم والجهل والقدرة والعجز و
يحيل ان يكون العلم بالشيء جهلا بغيره على كل وجه او القدرة على الشيء عجزا عن
غيره على كل وجه وكان يفرق بينهما بان المريد للشيء واجب ان يكون كارها لضده
اذا كان له ضد والموجب للشيء يجب ان يكون ناهيا عن ضده ونفس ايجابه
هو نفس نهيه لانه لو كان غيره جاز ان يوجد مع عدمه وكان لا ينكر ان يوجب
فعل الشيء ثم لم ينه عن ضده وتركه او يريد الشيء ثم لا يكره ضده كما لا يستحيل
ان يعلم الشيء ثم لا يجهل ضده ويقدر عليه ثم لا يعجز عن ضده وكان يقول في جواب
من سأله فيقول اذا لم يكن الله سبحانه وتعالى سفيها بارادة السفه لانه اراد
ان يكون غيره به سفيها فهلا جاز ان يريد احدنا ذلك على الوجه الذي اراده الله
ولا يكون سفيها فان احدنا لو اراد ذلك على هذا الحد لم يكن سفيها ولا ملوما بل
كان بذلك مسلما لامر الله عز وجل ومستسلما لحكمه وراضيا بقضائه على الوجه
الذي يرضى له ان يرضى به وكان يقول انه لا ينكر ان يتعلق الارادة بحدوث
الشيء وبحدوثه على الاوصاف التي حدث عليه مما يتعلق بالفاعل وكان يأبى
ان يكون القديم مرادا وجوده على وجه وان يتعلق الارادة بصفة من صفات
ذاته لان الارادة تخصص ما يصح ان يحدث بان يحدث او بان لا يحدث دون ما
يمتنع ان يحدث وكذلك كان يقول في الامر والقدرة ووصف تعلقهما ونفرق
بين تعلق الامر والارادة والقدرة وبين تعلق العلم والسمع والبصر من الوجه

الذي ذكرناه وكان يقول انه لا ينكر ان يريد الانسان فعل غيره على الحقيقة وينكر
ان يقدر على فعل غيره مما لا يكون في محل قدرته ويفرق بين الارادة والقدرة في
ذلك بما كان يفرق بين القول بان الارادة لا يقتضي وجود المراد معها لا محل
الارادة وكان ينكر قول النجارية ان معنى اراد الله كذا اي لم يغلب على كونه ويقول
لو كان في ذلك كذلك لكان مريدا ان يكون الرجل امراة والمراة رجلا لانه لم يغلب عليها
ومع ذلك فلا يصح ان يكون مريدا لها وكان يحمل قول القايل اراد الله ان يكون المسيح الها
معبودا الا ان المسيح لم يكن الها فيكون الباري تعالى مريدا ان يكون الها وانما يريد
الشي على ما هو عليه من حقيقته ولكنه اراد عبادة العابدين له واراد ان يكون تلك
العبادة قبيحة فاسدة وليس معنى الاله انه معبود فيجب اذا اراد عبادة العابدين
له ان يكون مريدا ان يكون الها وكان يقول ان قول القايل فعل الله كذا لكذا ذو
وجهين اما ان يكون معناه اشارة الى عاقبته والى ما يؤول اليه كقوله تعالى ليكون لهم
عدوا وحزنا والثاني ان يكون بمعنى الارادة كقول القايل بنيت داري لاسكنها
ومعناه اردت ان اسكنها وعلى ذلك كان يحمل قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ان معنى ذلك ما خلقتهم الا وانا مريد لعبادتهم وهم الذين علم انهم يعبدونه لا يستحيل
ان يكون مريدا لكون ما علم انه لا يكون وكذلك كان يحمل قوله ولقد ذرانا لجهنم على ذلك
وان معناه خلقت كثيرا من الجن والانس واردت ان ادخلهم جهنم والظاهر في هذه
اللام الدالة على الارادة وهو لام كي واذا كان للعاقبة فانما يصار اليه بدليل
ولذلك لا يقال خلق الله الخلق لينفعهم ولا ليضرهم مطلقا بل يقيد ذلك ويعبر
عاقبة كلهم المنفعة ولا عاقبة كلهم المضرة لمن علم انه ينتفع فقد خلقه للمنفعة على معنى
انه خلقه واراد ان ينتفع وكذلك القول فيمن خلقهم للمضرة على هذا الترتيب فاعلمه

فصل في ابانة مذهبه في القول في رؤية الله سبحانه بالابصار

اعلم انه كان يقول ان رؤية الله تعالى جايزة من جهة النظر والقياس في كل حال يصح
فيها وجود الراي والكل واحد سواء كان مؤمنا او كافرا مكلفا او غير مكلف وكان
يقول انه لم يزل مريا لنفسه برؤية قديمة فاما القول في وجوب الرؤية
للمؤمنين في الجنة فانه كان يقول ان طريق ذلك الخبر وقد ورد بذلك نص
الكتاب والسنة واتفقت عليه الصحابة وفقهاء الامصار من التابعين ومن بعدهم
وكان لا يفرق بين القول بان الله تعالى يرى بالبصر ويدرك بالبصر ويقول
ان الادراك المقرون بالبصر لا يكون الا رؤية البصر وكان يقول انه ينظر اليه بالنظر
الذي في العين وان النظر المقرون بالى مضافا الى الوجه فذلك لا يكون الا رؤية
البصر في اللغة وان قول القايل رايت ببصري ونظرت بوجهي وادركت ببصري
وابصرت ببصري واحسست ببصري ان ذلك في اللغة بمعنى واحد وربما نفى قول
من قال من اصحابنا ان الادراك بالبصر يقتضي الاحاطة بالمدرك وانه يرى بالبصر
ولا يدرك به الا انه كان لا يذهب هذا المذهب واذا قيل له يجيز ان يكون
محسوسا بالبصر كما يكون مرئيا بالبصر اجاب بان القايل لذلك ان رجع بالحس
الى الرؤية فالمعنى صحيح وان رجع الى معنى اخر نظر فان صح المعنى فاطلاق اللفظ
عنده موقوف على السمع وكان يمنع القول بانه يشم ويذاق ويلمس اصلا وربما
فسر السوال في ذلك الى الادراك والمماسة وقال ان اراد السايل الادراك
فالمعنى صحيح وان اراد المماسة فالمعنى واللفظ ممنوعان فاما السمع فانه كان
يجري القول في جوازه عليه مجرى القول في الرؤية ويقول انه يجوز ان يسمع ذاته وكلامه
وانه قد اسمع موسى عليه السلام نفسه متكلما وكان لا يقصر بادراك السمع عن ادراك
الرؤية ويقول في كل ما يجوز ان يدرك بالرؤية يجوز ان يدرك سمعا وكان يجعل
العلة في جواز رؤية ما يرى وجوده وكذلك يقول في السمع وان كل موجود
يجوز ان يرى ويسمع وان كل مرئي لنا رؤيته وان كل مسموع لنا سمع بجهة
وله معنى يعاقبه وليس يقتضي عنده القول بجواز رؤية الشي اكثر من وجوده
وفي كونه مرئيا وجود رؤيته وكان يجعل الوجود علة لجواز الرؤية او لا انه يجعل
الجواز علة لوجوب كونه مرئيا او لوجوب القول بانه يرى ويفرق بين حدي

ذلك وحقيقته ويقول حقيقة ما جوز ان يرى انه موجود وحقيقة المرئي انه رؤي
او رائي وجدت له وكذلك القول في المسموع فاما الشرائط التي يذكرها نفاة
الرؤية في جواز رؤية الشيء فليس شيء منها عنده شرطا كنحو ما يذكرونه من المقابلة
والتلون والقرب في البعد والكثافة واتصال الشعاع وسائر ما يذكرونه
وكان يقول ان جميع ذلك اوصاف المشاهد وليس شيء منها شرطا ولا علة في
جواز مشاهدته وكان يقول انه لا معتبر بمجرد المشاهدة في باب القياس و
الاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب الا بعد ان ينضم اليه الدلالة
فيفرق فيما بين الاوصاف والعلل والشروط والحقائق فيجري من ذلك ما حكمه
حكم الوصف دون الحقيقة وكان يقول ان ما رئي من المحدثات على هذه الصفات
الزائدة على الوجود فسواء عدمت او وجدت فلا تاثير لها في جواز الرؤية
وفقدها وكان يقول ان المقابل يرى مقابلا لا لاجل المقابلة اذ كان جنس
الرؤية على صفة المقابلة وانما تعلقت الرؤية بها مقابلا وهذا كما يرى المربع
مربعا والمدور مدورا لا لاجل ان التربيع او التدوير شرط في تعلق الرؤية
بما يرى وكان يذهب الى احالة رؤية المعدوم وحكى في كتاب العمد ان من
اصحابنا من اجاز رؤية المعدوم فاما هو فقد انكر ذلك وقال علة جواز
رؤية الشيء وجوده والمعدوم ليس بموجود فيستحيل رؤيته وكذلك يستحيل
سمع المعدوم وادراك المعدوم وكان يقول انما صححنا القول برؤية
الله سبحانه وتعالى خبرا لا نظرا واتباعا لاجماع السلف لا قياسا لان كل من اثبت
الرؤية من السلف خص المؤمنين الرؤية الا من احالها اصلا لكل احد وحكى في المسائل المنثورة
ان الاولى من اختلاف الصحابة في رؤية محمد ربه تعالى في الدنيا ما ذهب اليه ابن عباس
من ان محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه في الدنيا ويرى قولا اولى من قول عائشة رضي
لمساعدة الظاهر له في قوله ولقد رآه نزلة اخرى وفي قوله تعالى ما كذب الفؤاد
ما رأى ولان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال رأيت

ربي وكانت عائشة تتأول في ذلك وتحمل الاية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على
العموم اجتهادا منها ونظرا وكان يحمل قولها لما قالت رضي الله عنها من زعم
ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله تعالى ان ذلك منها لا على طريق
احالة الرؤية على الله سبحانه بكل وجه ولكن طريق ذلك انكارها في الدنيا
الا ترى ان لفظها خرج على لفظ الماضي وهي احد من روى عن النبي صلى الله عليه و
سلم حديث الرؤية وان المؤمنين يرون ربهم تعالى يوم القيمة وكان يقول ان
القول بالرؤية اجماع الصحابة لان كثيرا من خيارهم وعلمائهم وائمتهم رووا الخبر
عن النبي عليه افضل التحية ولم يرد واحد منهم انكارها للمؤمنين في الاخرة وانما
انكرت عائشة ذلك في الدنيا فنقل ما جرى بينهم من الانكار على الوجه الذي جرى
ولم ينقل عن احد منهم انكار رؤية الاخرة وكان يقول ان محمدا صلى الله عليه و
سلم مخصوص بالرؤية في الدنيا كما قال اصحاب ابن عباس ان الرؤية لمحمد
والخلة لابراهيم والكلام لموسى عليهم السلام وكان ذلك عندهم مشتهرا وكان
يجيب عن سؤال من يسأله في ذلك كيف يرى ان هذا لا يخلو من ان يكون سؤالا
عن كيفية الرؤية او عن كيفية الرائي او عن كيفية المرئي فان كان سؤالا عن كيفية
الرؤية فان شيئا من الاعراض لا كيفية لها بل الكيفية نوع من الاعراض وهي
التركيب والهيئة وان كان سؤالا عن كيفية المرئي فلا كيفية له لانه ليس باجزاء مركبة
ويقول هذا كما تخيلون انتم ونحن كلام من يسأل فيقول كيف يعلم والجواب انه
يرى بلا كيفية له كما يعلم بلا كيفية له وكان يجيز ان يخلق الله في الجزء الواحد رؤية
فيرى الجزء نفسه بها ولا يكون في مكان ولا في مقابلة نفسه لاستحالة ان يقابل
الشيء نفسه وهو في نفسه غير منقسم وقد اجاب في كثير من كتبه عند سؤالهم اذا
جاز ان يرى بالبصر فهل يجوز ان يشار اليه حتى يقول الراؤون بعضهم لبعض هذا
ربنا بان ذلك جائز والاشارة لا تقتضي للمشار اليه مكانا الا ترى انه يجوز
ان يخلق في الجزء الواحد اشارة الى نفسه حتى يكون مشيرا بها الى نفسه ولا

ولا يكون في مكان وكذلك كان يجيب في سؤال من يسأل هل يجوز ان يغمض البصر
دونه بانه ذلك جائز فلو وجدنا ذلك لكان غمض البصر معنى في المبصر لا يوثر في
صفة المبصر المرئي وربما كان يجيب في المقابلة بمثل ذلك ويقول انه اراد بقولكم انه
يقابل اي يدرك ويرى فعبرتم بالمقابلة عن الادراك فالخلاف في العبارة وان
اردتم انه يكون في حيز والرائي في حيز فذلك محال على كل حال وكان يذهب الى
ان الروية لا تقتضي محلا مخصوصا ولا تركيبا لمحلها بل يجوز وجود الروية في كل جزء
فيه حيوة منفردا كان او مجتمعا على اي هيئة كان من التركيب في التاليف وكان يذهب
الى انه لا مانع من روية ما يجوز ان يرى الا وجود ضد رويته في محلها وكل ما لا يرى
مما يجوز ان يرى فلاجل وجود ذلك المانع من رويته وكان لا يرى انه شيئا سوى
ذلك مما يمنع من الروية كنحو ما يدعيه المعتزلة وغيرهم من الحجب الساترة والبعد واللطافة
والرقة والصغر وكان يرى جواز روية كل ذلك على هذه الاحوال اذا فقد من محل
الروية المنع ووجدت الروية بدله وكان يجري قياسه في ذلك ويقول ان
المتمانعين لا يتمانعان الا في محل واحد وسبيلهما سبيل المتنافيين لا يتنافيان
الا في محل واحد وكذلك كان يقول في المنع من الفعل انه هو ما ينفي الفعل وقدرته
من العجز وهو ما يوجد في محله بدلا منه وكان ينكر قول من يقول ان ثقل الثقيل مانع
للحامل من حمله وقيد المقيد مانع له من مشيه لاختلاف محلهما وان ذلك انما يمنع
لاجل وجود ضد المشي والحمل في محل المشي والحمل لا لاجل الثقل والقيد وكان يقول
العمى مانع من البصر في محله لا في محل غيره وكذلك كان يقول في الحيوة والموت و
السمع والصمم وكان يقول ان العمى معنى مانع من جملة انواع البصر والادراك للمرئي
ثم لخصايص البصر خصايص من المنع حتى يكون لكل مبصر بصرا فاذا لم يكن بصره
كان المنع منه وكان يذهب ايضا الى انه لا يجوز ان يخلو الحي من البصر جملة ومن المانع
منه ومن ادراك ما يجوز ان يدرك ومن المانع منه واما حس المنع من الادراك لجاز
رويته بعلة وجوده في جاز اخرى وفي محل اخر ولا يودي الى ما لا يتناهى وكان يذهب

يذهب ايضا في اكثر كتبه الى ان العلم بالمدرك من اوصاف المدرك وهو معنى لا
يحال انه ادراكه وذهب في بعض كتبه الى انه الادراك علم بالمدرك على وجه
مخصوص وكذلك قال في معنى السمع وكان يجيز ان يخلق الله تعالى في قلب الاعمى علما
بالالوان ضرورة مع فقد ادراكه ولا يفرق بين من ولد اعمى وبين من عمي بعد
ان ادرك الالوان وكان يقول جائز في القدرة ان يخلق الله تعالى بحضرتنا والقرب
منا اشخاصا واصواتا لا يخلق لنا ادراكها وانا لا نامن شيا في ذلك لانا نسكن
بما خلق لنا من العلم الضروري بفقدها وذلك في الاجسام الغليظة الكثيفة الهايلة
والاصوات الشديدة فاما الاجسام الرقيقة كنحو الملائكة والاصوات الخفية
كنحو كلامهم وتسبيحهم فانا لا نامن كونها الان بحضرتنا مع فقد ادراكنا لها
وكان يقول انا انما نسلك في ذلك هذه الطريقة من جهة العادة وذلك انه
قد اجرى بانه اذا خلق لنا ادراك الصغير خلق لنا ادراك الكبير على شرط قربه
وكونه وهيئته وكذلك في ادراك الاصوات فلما كنا الان نرى ما دون الفيل لو
كان بحضرتنا كان اولى ان نرى الفيل انه لو كان بحضرتنا على مجرى هذه العادة
واما خلق روية الصغير مع خلق روية الكبير فان العادة جرت بخلاف ذلك
وهو انه قد يخلق لنا ادراك الكثيف ولا يخلق لنا ادراك اللطيف فاما اذا
خلق ادراك الكثيف بعد اجراء العادة بان يخلق ادراك ما هو اكثف منه ولذلك
حكمنا بان ليس من كون ما هو اكثف مما نرى بحضرتنا فلا نرى وكان يقول ان سبيل
ما يجوز ان نراه سبيل ما يجوز ان نعلمه وقد اضطرنا الى بعض العلوم ببعض
المعلومات وكان جايزا ان يضطرنا الى اكثر من ذلك وما لم نعلمه مما يجوز ان نعلمه
فلا بد من مانع منه ثم لا يجب الشك في كثير مما علمنا او مما لم نعلم حتى نحكم بما جاز له
علمه وكان يجري هذا الباب مجرى ما اتفقنا مع المخالفين فيه مما امنا كونه وفي المقدور
خلافه من كون بشر وانسان بلا والد وزرع بلا غرس وانقلاب العصا حية
واحياء الموتى الان في ان ذلك مامون كونه مقدور حدوثه وكان يقول

انه لم يجز هذا القياس لم ينفصل من الدهرية ابدا اذا احالوا اختلاف ما شاهدوا
واعتادوا من احكام الموجودات واوصاف المشاهدات واختلف جوابه في كتبه
عن نفسه واصحابه بان رؤية المؤمنين له بالابصار يوم القيمة جزاء على عمل او تفضل
فكان يقول في بعض كتبه ان ذلك ابتداء تفضل وهو اعظم ما يتفضل به على عبده
المؤمن وربما قال ان ذلك جزاء وهذا على حسب اختلاف جوابه لمن يسئل فيقول
لم لم يره في الدنيا فاجاب تارة بان الرؤية جزاء ولا تكون الا في دار الجزاء وتارة
بانها افضل النعيم واللذات والمواهب والكرامات ولا تكون افضل الكرامات الا
في افضل الدارين وحقيقة مذهبه في ذلك ان نفس الرؤية ليست بلذة ولكنها يصحبها
اللذة واما طريق القول بان اللذة التي يصحب الرؤية اعظم اللذات فهي من جهة الخبر
اذ الرؤية لا تقتضي لذة ولا الما ولا توجب كون واحد من هذين وقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم في ذلك اخبار وان افضل نعيم اهل الجنة عند رؤيتهم لله تعالى
وروى انس عن النبي عليه السلام في قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
انها النظر الى الله تعالى وذلك زيادة على ما في الجنة من نعيمها ولذلك كان النبي
عليه السلام يكثر سؤال لذة النظر وكان يقول اسئلك لذة النظر الى جلال
وجهك وكذلك حقيقة مذهبه في جواب هذا السؤال انا انما لم نره في الدنيا لانه
لم يخلق لنا رؤيته واخبرنا بان الوجوه الناضرة تنظر اليه يوم القيمة وكذلك علق
النبي رؤية المؤمنين لله تعالى بالقيمة فقال سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر
ليلة البدر لا تضامون في رؤيته وقال ان العقل والنظر يجوزان رؤية الله تعالى
في الدنيا وقال في كتاب العمد ومن اصحابنا من اجاز رؤية الله تعالى في الدنيا للمؤمنين
وهم الذين اجازوا الكرامات للاولياء حتى قالوا ان ذلك غير منكر ان يكون رؤية
الله عز وجل لبعض الصالحين ولم يخبر عن نفسه في ذلك بمذهب سوى التجويز فاما
الوجود والكون لغير نبينا في الدنيا فلم يحكم بذلك ومذهبه في ان ذلك تخصيص
النبي صلى الله عليه وسلم بالفضل وابانة مرتبته في ذلك عن مراتب الانبياء

الانبياء والمتعبدين واما القول في رؤية الله تعالى في النوم فان النوم قد لا يستغرق
الآفة حتى يسهو عن سائر المدركات ولا يمتنع اجتماع الرؤية للمرئي مع هذه
الحالة من النوم فاما اذا استغرقه الآفة حتى يخرج الحي بوجودها عن سائر
الادراكات والعلوم فان ذلك مما لا يصح وجود الرؤية معه على الحقيقة وذلك
ان حقيقة النوم عنده سهو غالب للحي يغمره ويستولي عليه حتى يخرج من انواع
الادراكات ومن اصله ان الادراك لا يصح وجوده مع عدم العلم بالمدرك
فعلى هذا لا يصح وجود الرؤية مع هذه الحالة من النائم له ولغيره وكذلك حكم
الظن والتخمين والتخييل والشك ان ذلك اجمع من صفات الحي والسهو الغالب
على الحي ينفي الجميع وكان يقول انه لا ينكر ان يخيل الى من استغرقته الآفة بالنوم
حتى يتوهم الشيء في النوم على خلاف ما هو به وهذا الغالب من احوال الرؤيا وهو الذي
يتعلق به التعبير فاما اذا كانت رؤية على الحقيقة والآفة غير مستغرقة فسبيل القول
فيها كسبيل القول في الرؤية في اليقظة ومن الجملة ان مذهبه انه غير مستحيل ان يرى
الله تعالى في النوم على الوجهين فاحدهما رؤية حقيقة والثاني تخيل وظن وقد روى
الناقلون من اخبار مختلفة الطرق والاسانيد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال رايت
ربي عز وجل في النوم من ذلك حديث ام الطفيل وابن عباس وغيرهما فاما الذي
هو التخييل والظن فانه نوع من التوهم وقد يتوهم الشيء على خلاف ما هو به وخاصة
في النوم كمن يتوهم في نومه انه يطير في الهواء او يمشي على الماء ونحو ذلك مما لا يوجد
شكله منه في اليقظة فان ذلك مما لا يحكم به ان ذلك رؤية على الحقيقة معها علم
بالمرئي وادراك له على ما هو به بل يكون على حسب ما يخيل الى اليقظان ايضا كانه
يدور وكما يرى الواحد اثنين ونحو ذلك مما لا ينكر كونه في اليقظة وجميع ذلك
مخاييل وحسبان والامر في ذلك على الحقيقة بخلاف ما يظن وقد ذكر المعبرون
مثل ابن سيرين وغيره ان تاويل رؤيا من يرى الله تعالى في نومه كذا وكذا وتحقيق
ذلك انه من قدر او خيل اليه في نومه انه يرى الله عز وجل ولا يكون ذلك رؤية حقيقة

لانه قد تخيل اليه في نومه ما لا يجوز ان يكون الها حتى يصف ما تخيل اليه بصفات
لا تليق بصفة الله تعالى وحكى في كتاب المقالات عن رقبة بن مصقلة وسليمان
ابن التيمي انه قال رايت الله تعالى في النوم فقال لي اكرمت مثوى سليمان التيمي وهذا
امر متعالم مشهور وحقيقة القول في ذلك من جهة النظر على ما بيناه من مذهبه فيه و
هذا القدر يكشف لك عن جملة القول في الرويا واقسامها واحكامها وذكر في كتاب
الموجز ان الرويا على اقسام ثلثة منها حديث النفس وهو ان يكون في نفسه حديث
في حال اليقظة وقد استولى ذلك على قلبه فاذا نام ولم يستغرقه النوم وجد
في نفسه ذلك فيكون متوهما في حال اليقظة بعد ذلك انه كان ذلك روية حقيقة
قال والنوع الثاني ما يكون من وسواس الشيطان يلقيه في قلبه في حال النوم قال
والثالث هو الرويا الصالحة التي قال النبي الرويا الصالحة جزء من ستة
واربعين جزءا من النبوة وقال المتاولون في قول الله تعالى لهم البشرى في الحيوة
الدنيا هو انها الروية الصالحة يراها المومن في الدنيا او ترى له وذلك بان
يلقي الملك في قلبه ويريه الله سبحانه بعض ذلك فيكون حقيقة ولا ينكر ان يكون
روية وعلما ويخرج النايم عن سهوه عن بعض المدركات حتى يكون رائيا على الحقيقة
لذلك وسامعا لما يسمعه على الحقيقة فاما القول في الحجاب وهل يجوز ان
يقال ان الله تعالى محجوب ومحتجب فكان يذهب في ذلك الى ان الحجاب هو المنع
وذلك هو المعنى الذي ينفي الادراك فيسمى حجابا او منعا ويكون في الممنوع
من الادراك ولا يجوز ان يقال عنده على الحقيقة ان الله تعالى محجوب ومحتجب
لان الحقيقة في ذلك ان الروية هي الممنوع منها والرائي هو الممنوع فاما القول بان
الله تعالى محجب الممنوعين من ادراكه فصحيح ولهذا قال في صفة الكفار كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون والمعنى انهم يكونون ممنوعين عن رويته تعالى وتاول قوله
تعالى او من وراء حجاب على ان ذلك حجاب للمكلم لا للمكلم لان الله تعالى عز ان
يكون محجوبا لان من ستره الحجاب فالحجاب اكبر منه ونبين حده وتعالى الله

وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاما القول بانه اذا رئي هل يرى في مكان او لا في
مكان فانه ما ذهب اليه شيخنا ابو الحسن رحمه الله في ذلك احالة القول بان
الله تعالى في مكان دون مكان او في كل مكان على كل وجه فاذا سال السائل
عن ذلك اجاب بانه لا ينكر ان يكون الرائي له في مكان والمرئي لا يكون في مكان اصلا
وقد بينا انه كان يذهب الى جواز الاشارة اليه مع احالة القول فيه بالتمكن في المكان
ويقول ان الاشارة لا تقتضي مكانا بالمشار اليه وان ما يشار اليه وهو في مكان
فلم يكن في مكان لاجل الاشارة وانما تعلقت الاشارة به وهو في المكان ولو لم يكن
في المكان لكان حكم تعلق الاشارة به كحكمه اذا كان في مكان وعلى هذا اجرى القول
في الروية ويطالب مخالفه بمثله في سماع كلامه ومخاطبته ان ذلك يقتضي مكانا
للمخاطب لان الاعتبار في الامرين في الشاهد على حد واحد وهذا يبين لك الجواب
على مذهبه عن سوال من سال عن المخالفين ممن يجوز ان يرى في المراة وفي الماء
ونحوه لانه ما حققنا من مذهبه في ذلك يقتضي انه لا يكون المرئي في مكان اصلا
لان الروية ادراك للمرئي على ما هو به كما ان العلم يبين المعلوم على ما هو به وليس لحصول
المعلوم على تلك الصفة لاجل العلم كما ليس لحصول المدرك على تلك الصفة
لاجل الادراك فاذا كان ما يرى مما يستحيل كونه في مكان كان الادراك
له ادراكا له على ما هو به لا انه يصير بالادراك وعنده في مكان فعلى هذا حكم
القديم والمحدث سواء في هذا الباب وانما يحدث الله الادراك على مجرى
العادة عند حدوث معان ومقابلة اشياء لا لاجل تلك المعاني ولا
لاجل المقابلة وليس ينكر عنده ان يحدث الله تعالى ادراكا لما احدث
ادراكه عند المقابلة بجسم صقيل مع فقد تلك المقابلة فقد علم ان ذلك
ليست بعلة ولا سبب موجب بل يجري مجرى ما اجرى الله تعالى به العادة من
انبات الزرع عند البذر والولد عند الوطي فاما القول فيما يرى في المراة
على اصله فان ذلك يجب ان يكون تخيلا لا ادراكا وعلما لانه لا ادراك

لا يتشكك في العلم بالمدرك في العلم بين المعلوم على ما هو عليه ومحال أن يكون ذلك على
تلك الصفات المتضادة المتناقضة لانه يخيل إليه أنه يراه طويلا ولا يكون طويلا
وعريضا ولا يكون عريضا فبان أن ذلك ليس رؤية على الحقيقة ولا إدراك بل
هو نوع من التخيل يحدث عند هذه المقابلة وعند إدراك بعض المدركات من الأجزاء
المقابلة وقد بينا مذهبه في رؤيا النوم وأن التخيل لا يقتضي أن يكون المتخيل على حسب ما
يخيله المتخيل له فبان على مذهبه وجه الجواب عن هذا السؤال وأن ذلك شيء مرجعه
إلى الإدراك والرؤية الحادثة عند المقابلات من غير أن تقتضي مقابلة المرئي
فصحيح وعلى خلاف هذا الوجه فممتنع وكذلك الجواب إذا سأل سائل هل يصح
أن نراه ونحن ناظرون إلى جهة خلاف تلك الجهة لأنا إذا أحلنا كونه في جهة
على كل وجه لم ينكر أن يرى الجهة ونراه ولا يكون في الجهة وعلى أي وجه تصرفت الأحوال
بالرائي فانه غير منكر أن يكون رؤية حادثة معه ولا ينكر أن يرى في حالة القديم
والمحدث والذي في الجهة والذي ليس في الجهة كما أنك ترى الجوهر والعرض معا
وليس العرض في جهة وقد يكون الجوهر في جهة وحيز ومحاذاة مخصوصة كذلك لا ينكر
أن يرى الجهة وما فيها ويرى معها ما ليس في الجهة وكذلك كان يقول في جواب من
سأل فيقول إذا رأيتموه تستفيدون فيه معنى أو لا بأن الفوائد إنما تحدث
في الرائي لا في المرئي وهو أنه يحصل للرائي ضرورة علم بما يراه مع أنواع من اللذات
زائدة على كل لذة وكذلك كان يقول في جواب من سأل إذا قلتم أنه يرى
فهل يرى كله أم بعضه أن جميع ذلك محال لأنه لا كل له ولا بعض له يرى على ما هو
كما يعلم وكما يرى ما له كل على ما هو به فلا يختلف بالرؤية كذلك ما لا كل له يرى ولا
كل له وكان يقول أن مرد حكم المرئي إلى المعلوم لا من حيث أن حكم المرئي حكم المعلوم
من كل وجه ولكن النافين للرؤية يسلكون في نفيها طرق الاعتبار بالمرئيات
في الشاهد وأرادوا أن يسووا بين المرئيين في الشاهد والغائب في الأحكام
والأوصاف التي عليها المرئيات في الشاهد فأراهم أن ذلك لو كان اعتبارا صحيحا

صحيحا لوجب مثله في المعلومات وكل ما فصلوا به بين المعلومين في الشاهد والغائب
فصل بمثله بين المرئيين وكثيرا ما يستدل ابتداء على مثل هذه الطريقة في أنه أما
نفي أو إثبات إجازة أو إحالة فالإجازة ما قلنا والإحالة لا يخلو من هذه
الوجوه التي ننقض بما ذكر في المعلوم وكذلك كان يغلب في الرائي والعالم و
سائر أوصاف الذي مما خالف فيه الشاهد الغائب وكان أصله في إجازة
الرؤية الاعتبار بالوجود وهذه طريقة من يثبت رؤية الأعراض ويجيز رؤية كل
موجود فأما طريقة من يعتبر في جواز الرؤية القيام بالنفس فذلك يمنع من إجازة
رؤية الأعراض والصفات لانها لا تقوم بأنفسها وكان يقول أن تعلق
الرؤية والإدراك لا يخص أخص أوصاف المرئي ولا أعمها بل سائغ أن يرى
على أخصها وعلى أعمها كالسواد يراه موجودا ويدركه سوادا إلا أنه لا يصح أن
يدرك على أخص أوصافه ويستحيل أن يدرك على أعمها وأعم أوصاف
الموجود كونه موجودا وإذا كان كذلك فالقديم سبحانه يدرك موجودا
ولا ينكر أن يدرك أيضا على أخص أوصافه وليس في ذلك كونه قديما عنده بل
كونه إلها أخص أوصافه ولا يمتنع عنده أن يدرك إلها **فصل في إيضاح مذاهبه
في باب القدر والقول بخلق الأعمال وذكر ما يتصل بذلك من فروعه المبنية
على مذاهبه وقواعده فيها** فأول ذلك أنه كان يذهب في معنى القدر إلى أنه
ذو أقسام في اللغة ووجوه منها أن القدر بمعنى الخبر منه قوله عز وجل إلا امرأته
قدرنا إنها لمن الغابرين أي أخبرنا ومنها القدر بمعنى الضيق كقوله تعالى الله
يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر أي يضيق ومن قدر عليه رزقه أي ضيق
ومنها القدر بمعنى التقدير كقوله تعالى وقدر فيها أقواتها أي جعل أقواتها
على مقادير ما يصلح لأبدانهم ويقوم به أرماقهم والقدر أيضا بمعنى القدرة ذكر
بعض أهل اللغة أن مصدر قدر يقدر قدرا ثم يقال قدرة كما يقال معدة و
ركعة وجلسة وهو اسم المرة الواحدة من الفعل أو اسم لنوع من الفعل أو لهيئة الفاعل

وكذلك كان يقول في معنى القضاء انه ينصرف على وجوه منها الاعلام كقوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين اي اعلمناهم واخبرناهم
والقضاء ايضا بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اي خلقهن
والقضاء ايضا بمعنى الامر كقوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه معناه امر
ربك والقضاء ايضا بمعنى الحكم كقوله سبحانه والله يقضي بالحق اي يحكم به والقضاء
ايضا بمعنى الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت وقضى فلان دينه اذا
اداه وقضى ايضا بمعنى الفراغ من الشيء وهو قريب من معنى الاداء منه قوله تعالى
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها ومنه قضى فلان نحبه اذا مات فيشبه
بمن يفرغ من امره فاما اثباته مذهبه في معنى العمل والفعل ومن يصح ان يوصف بذلك
فانه كان يذهب الى ان الفاعل على الحقيقة هو الله تعالى ومعناه معنى المحدث
وهو المخرج من العدم الى الوجود وكان يسوي في الحقيقة بين قول القائل خلق وفعل
واحدث وابدع وانشا واخترع وذرا وبرا وابتدع وفطر ويخص الله تعالى
بهذه الاوصاف على الحقيقة ويقال انها اذا اجريت على المحدث فتوسع والحقيقة
في ذلك ترجع الى معنى الاكتساب وكان يصف المحدث على الحقيقة انه مكتسب
ويحيل وصف الله تعالى بذلك ويقول ان كسب العبد فعل الله تعالى ومفعوله
خلقه ومخلوقه واحداثه ومحدثه وكسب العبد ومكتسبه وان ذلك وصفان يرجعان
الى عين واحدة يوصف باحدهما القديم والاخر المحدث فما للمحدث من ذلك
لا يصلح للقديم وما للقديم من ذلك لا يصلح للمحدث وكان يجري ذلك مجرى خلقه
للحركة فانه عين الحركة فيتصف الله تعالى منها بوصف الخلق ويتصف المحدث
منها بوصف التحرك فتكون حركة للمحدث خلقا لله تعالى ولا يصلح ان تكون حركة لله تعالى
وخلقا للمحدث وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه انه هو ما وقع بقدرة
محدثة وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك
وكان يقول ان عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدثة ووقع على الحقيقة بقدرة

قديمة فيختلف معنى الوقوع فيكون وقوعه من الله عز وجل بقدرته القديمة احداثا
ووقوعه من المحدث بقدرته المحدثة اكتسابا وكان لا يمنع من اطلاق القول بمقدور
بين قادرين احدهما خالقه والاخر مكتسبه وكان يمنع اطلاق القول بفعل بين
فاعلين حقيقة كما يمنع ايضا من احداث بين محدثين فاما القول باحسان بين
محسنين وتفضل بين متفضلين وعدل بين عادلين وصواب بين مصيبين وحق
بين محقين وحكمة بين حكيمين على الوجه الذي حكينا عنه في قوله مقدور بين قادرين
فاما المعلوم والمسموع والمرئي والمذكور والمراد وكل ذلك واجب اذا كان منسوبا الى
المحدث ان يكون منسوبا الى الله تعالى اولا ثم ان يكون معلوما لله تعالى بعلم ازلي
وللمحدث بعلم حادث غير انهما يتفقان من وجه تعلق العلمين بمعلومهما من حيث
تعلق العلمين وكان يفرق بين هذا التعلق وبين تعلق المقدور بالقدرة ويقول
ان تعلق القدرة تختلف دون تعلق العلم والسمع والبصر والذكر والخبر لان تعلقهما
مختص بان يحصل المقدور بها على صفة فيختص بقدرة الله عز وجل على صفة الحدوث
وبقدرة المحدث على صفة الاكتساب وكان يفرق بينهما ايضا بان العلم لا يحيله
معلوما والقدرة تخصه مقدورا فوجب ان لهما من الحكم ما ليس للعلم من التساوي
في التعلق كما لم يكن لهما التساوي في تعميم النوع والجنس وكان يقول ان تعلق الامر
والنهي بالمكتسب في كسبه من حيث انه يتصف به المامور المكتسب لا من حيث الحدوث
والخلق وكان يمنع قول من يقول في ذلك انه خلق من جهة كسب من جهة وانه مامور به
من جهة غير مامور به من جهة وكان ينكر على النجارية هذه العبارة اذا استعملوها في
ذلك على الحقيقة ويقول ان شيئا من الاعراض لا يصح ان يوصف بالجهات
على الحقيقة وان جهات الجوهر الاجزاء المحيطة به ولا تكون الجهة عنده في الحقيقة
الا الجوهر من حيث يصح عليه الاتصال والمماسة وان الاعراض جملة ممتنعة من ذلك
من حيث يمتنع وصفها بالاتصال والمماسة وربما عبر عن هذا المعنى بدل قولهم بالجهة بالوصف
والوصف وليس يريد بذلك ايضا ان معنى يقوم بالعرض اذ ليس يمتنع على اصله

انه يكون الموصوف موصوفا بصفة في غيره وكذلك المذكور والمخبر وكان يختار
لفظ الصفة في العبارات عن امثال هذه المعاني من الحال والجهة وكان يقول ان من
اصحابنا من يقول ان جهة الكسب قدرته ذكر ذلك في كتاب النوادر في باب المعلوم
والمجهول وكان يقول انه انما استحق هذه العين المكتسبة من وصف الاكتساب فلاجل تعلق
القدرة المحدثة بها واختلف جوابه في ان العين المكتسبة صارت مكتسبة بتعلق القدرة
المحدثة فقط ام باقتران اوصاف اخر اليها فدار اكثر كلامه على ان التاثير في ذلك للقدرة
المحدثة وربما قال انه لا بد معها من ارادة المكتسب وعلمه لانه كان يابى في جل كتبه
القول باجازة اضافة الاكتساب الى الساهي ويمنع قول من يجيز ان يفعل الساهي
من المعتزلة واصحابنا وكذلك اختلف جوابه في خلوها عن العلم في اكتساب الفعل المحكم بها
فقال في بعض كتبه ان ذلك سائغ ولو وجدت القدرة على الفعل المحكم مع عدم العلم
من القادر عليه لم ينكر وجود فعله محكما وهو ما ذكره في كتاب اللمع في قوله ولو وجدت
قدرة الحياكة مع عدم الاحسان لها لوجدت مع قدرتها لا محالة وذكر في النقض
على اصول الجبائي ان ذلك محال فانه اذا كان مكتسبا الفعل محكم فلا بد ان يكون
عالما به قادرا عليه وهذا هو الاولى والاثبت في النظر والاشبه باصوله وقواعده
لانه اكثر ما يجري عليه كلامه في اثبات الباري تعالى عالما بالاستدلال عليه بافعال
الحكمة وان ذلك يتعذر في الشاهد الا من العالم وفي استطراق هذه الطريقة
في اثبات الباري تعالى عالما ما يوجب احالة ذلك وكان يابى قول من ذهب
من النجارية الى ان القدرة موجبة للكسب والارادة موجبة للمراد وكان يعبر عمن
من المعتزلة بانه يقول ان القدرة محال وجودها الا مع وجود الكسب وربما كان
ايضا انه يقول ان الكسب يوجد بالقدرة المحدثة او يحدث بها ويعبر عن ذلك
بعبارة الوقوع ويقول انه يقع بالقدرة المحدثة كسبا ويقع بالقدرة القديمة خلقا
وكان يذهب الى ان الكسب بجميع صفاته الراجعة الى نفسه مما يتعلق بالحدوث
حدث من احدثه كذلك وهو الله تعالى وكان من اصله فيما سوى الكسب ايضا انه

من اعيان الحوادث انها لم تحدث ولا يصح ان يحدث على جميع احكامها وصفاتها
الا بمحدثها وذلك لما يذهب اليه في قوله ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات
ولا جوهر ولا عرض ولا سواد ولا بياض ولا قبيح ولا حسن وان جميع هذه الاوصاف
تتعلق بمحدث العين عليها كما يتعلق وصفها بالوجود والحدوث واعلم انه
يجري في كلامه كثيرا ان الكفر قبيح والكافر لا يعلمه قبيحا ولا بد من جاعل جعله قبيحا
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الكافر الذي لا يعلمه قبيحا وتحقيق ذلك الكلام انه انما
الزام على مذهب الخصم في قولهم ان الكفر قبيح لا لمعنى وان كونه قبيحا مما يرجع الى نفسه
لا الى معنى وكل ما جرى عنده هذا المجرى من الاوصاف فانه يقتضي جاعلا جعله
عليه فكانه يقول لو كان كونه قبيحا كما زعمتم ان ذلك يرجع الى نفسه لا الى معنى
لوجب ان يكون له جاعل جعله كذلك فاما على اصله في ان القبيح انما كان قبيحا
لتعلق نهي الله تعالى عنه به ونهيه كلامه وكلامه غير مخلوق فيجب ان يكون جاريا
مجرى كونه معلوما في باب ان يتعلق بعلم ليس بمحدث فلا يصح ان يكون معلوما بفاعل
لما كان كونه معلوما يرجع فيه الى تعلق علم قديم به وما يقتضي وصف المعلوم من الحدث
يقتضي حدوث العلم به فاذا كان العلم به غير محدث لم يجز ان يقال انه معلوم
بمحدث كذلك اذا كان قبيحا لتعلق نهي الله عز وجل به وجرى كونه قبيحا مجرى كونه
منهيا عنه ولم يجز ان يكون النهي عنه محدثا فكذلك لا يجوز ان يقال انه وجد قبيحا بمحدث
او هو قبيح بمن جعله كذلك وهذا الفصل مما حققناه على مذهبه وقاعدته واصله
فاقتضى ان يكون الامر في ذلك على ما حكيناه وان يحمل المطلق من كلامه على مثل
هذا التقييد من المعنى لئلا يؤدي الى تناقض اصوله وعلى حسب ما ذكرناه من اصله
في معنى القبيح يتناسب الكلام في معنى الحسن وهو انه يجري وصفنا لكسبنا
بانه حسن مجرى وصفنا له مامور الله تعالى به فلا يصح على ذلك ان يقال
انه حسن بمن جعله حسنا بل لا يصح ان يقال انه حسن بجاعل جعله حسنا كما لا
يجوز ان يقال انه مامور به بجاعل جعله مامورا به لان تحقيق ذلك يرجع الى جعل

الامر به ليس بمجعول اصلا فاما الذي نذكره من اوصاف الايمان بانه وقع مومنا
متعبا لا بقصد المومن فلا بد لهم من جاعل جعله عليه فانا لا نابى ان يكون متعبا بتعلق
بجاعل وهو الذي جعله متعبا على معنى انه جعل التعب مقرونا به والتعب يصح ان يكون
مجعولا فاما كون هذه الاعراض دلالة على الله تعالى فذلك مما يرجع الى اعيانها
ولا بد ان يكون مجعولا دلالة ولا بد ان يكون الجاعل لها عالما بها انها دلالة اذ
لا يصح ان يدل على الشيء ويضع الدلالة عليه من لا يعلمها دلالة عليه ولا العلم المدلول
اصلا فهذا الكلام متسق على اصله في هذا الباب وعلى اصول اكثر المخالفين
الذاهبين الى تحقيق وصف العدم بانه اعيان وجواهر واعراض وكان لا يجري
كون الحادث شيئا في بابه متعلقا بمن جعله شيئا ويجري كونه حادثا وكذلك
كونه عرضا وجوهرا وسائر اوصافه الخاصة والعامة مما يرجع الى ذاته ويتعلق به
وكان اذا سئل فقيل له اذا كان لا جاعل للعين على ما هي عليه الا من احدثها
كذلك نقل ايضا انه لا قادر عليها الا من جعلها كذلك اجاب بانه اراد ونعم
انه لا قادر على ايجادها كذلك الا الله تعالى فهو كذلك وهو الذي ابدع العين
على ذلك وانه اراد ونعم انه لا قادر على اكتسابها الا من جعلها كذلك محال من حيث
ان الوصف بالاكتساب يمتنع عليه بكل وجه ويشبه ذلك بالايجاد والتحرك فانه
المختص بالايجاد كالحركة الضرورية غير المتحرك بها والمتحرك بها غير الموجد لها وليس اذا
كان المتحرك بها غير موجد لها خرج من ان يكون متحركا بها وكذلك صفة الاكتساب
ليس اذا خرج الموجد لها من ان يتصف بالكسب بها وخرج المكتسب لها من ان يتصف
بالايجاد لها خرج من ان يتصف بالكسب بها واعلم انه كان يذهب الى ان وصف الفعل
بانه جور او ظلم ليس يجري مجرى وصفنا له بانه قبيح على اطلاق اللغة لان معنى الجور
في اللغة هو الزوال عن الرسم المسنون والحد المرسوم وسواء كان الزائل مكلفا
او غير مكلف وكان يحمل قولهم جار السهم عن الهدف اذا زال عنه على الحقيقة ويسمي
زواله عن الهدف جورا على الحقيقة وان لم يكن فعل مكلف ولا المتصف به منهيا

منهيا عنه ويقول ان الدلالة لم توجب نقل ذلك عن الحقيقة الى المجاز وان مجراه
مجرى وصفنا له بالتحرك والزوال وكما ان السهم زائل عن الهدف حقيقة وان لم يفعل
زوالا كذلك فهو جائر عنه على الحقيقة وان لم يفعل جورا وعلى ذلك ايضا يحمل معنى
الظلم ويقول ان معنى هذه الاوصاف في الاسماء جملة مدرك لغة والمرجع في طلب
معانيها اليها لا الى غيرها ووجدنا اهل اللغة انما يسمون الفعل ظلما اذا كان الظالم
متعديا حدا ومتجاوزا رسما من غير اختصاص في ذلك القدر بفعل يفعله ولذلك قالوا
ظلمت السماء وظلم الوادي وان لم يفعل ظلما كما تحركت واسقفت وتموت وتغيرت
وان لم يفعل تغيرا ولا لونا ولا حركة وكان يقول في معنى العدل والانصاف مثل ذلك
انه مدرك لغة وهو ان معنى العدل الاعتدال والاستواء في كل شيء وهو ان لا يكون
فيه غلو ولا تقصير ثم لا يختص في الانصاف بذلك ان يكون بفعله او لم يفعله وكان
يقول ان وصفنا لبعض الاكتساب بانه قبيح سيئ ولبعضها بانه حسن انما
يستحق ذلك فيها اذا وقعت تحت امر الله عز وجل ونهيه ولذلك يجري مجراه
في وصفنا له بانه طاعة ومعصية في بابه انما يجري عليه ذلك لاجل الامر والنهي
فاما وصف الفعل بانه صواب وحكمة فقد يكون على معنى موافقة الامر وعلى معنى
اصابة المراد والحكمة يكون بمعنى العلم وبمعنى انه فعل محكم وبمعنى انه فعل حسن صواب
وقد بينا فيما قبل معنى الحق والباطل اذا اجري على الكسب منا وعلى غيرها وكان
يجري وصفنا للفعل بانه خير او شر مجرى الوصف له بانه نفع او ضر او يتعلق بنفع
او ضر وكان يقول ان الشيء من الشيء على وجوه احدها ان يكون بمعنى انه جزؤه
كقولك الواحد من العشرة واليد من الانسان والثمرة من الشجرة وقد يكون الشيء
منه على معنى انه احدثه كما قال عز وجل جميعا منه اي احداثا وقد يقال ايضا الشيء
منه على معنى انه دعا اليه وحث عليه ورغب فيه واعان عليه كقولك هذا الامر
من فلان على معنى هو الذي حث عليه ودعا اليه وعلى هذا كان يقسم سؤال
السائل اذا قال هل تقولون ان الشر من الله تعالى فيقول ان اراد به انه منه خلقا

واحداثها على معنى انه خلقه شر الغيره وصار الغير به شريرا فنعم كما يجعل الضر ضرا
لغيره ويكون غيره المضرور به فيكون هو الضار به والمضر كما قال المسلمون ان الله رب
يضر وينفع وان اردتم معنى الامر به والدعاء اليه فلا وكذلك القول في الخير والايمان
وشكر النعمة انه من الله تعالى على هذين الوجهين بانه امر به واحدثه واعان فيه
فاما القول بان الشي له فقد يكون بمعنى انه صفته كما يقال العلم له وعلمه وقد يكون على
معنى انه ملكه كما يقال الخلق له والسموات والارضون له وقد يكون على وجه لا يجوز
به كما نقول الحركة للمتحرك والكفر للكافر على معنى انه قائم به وهو المتحرك والكافر به لا انه الذي
احدثه وجعله وكما نقول الولد للوالد والزوجة للزوج لا على معنى الفعل والملك والقيام
على هذا اذا قيل في كسبنا هل تقولون انه لله سبحانه وتعالى نقسم الى هذه المعاني
فنفسد منها الفاسد ونصحح الصحيح وكذلك اذا كان السؤال عنه بلفظ اخص
وهو ان يقال في الطاعة والمعصية او الايمان والكفر والقبيح والحسن انطلقون انه
لله تعالى ويجري القول في تقسيم ذلك على هذا الحد وكان اذا قيل له اتقولون ان
الله تعالى فعل الكفر والباطل والقبيح والسفه اجاب عن ذلك معتقدا بان الله
خلق الله عز وجل ذلك فيجاب عن غيره كفر الغيره على الوجه الذي يكون غيره الكافر
والظالم والجائر المذموم المعاقب المنهي المزجور وكان يقول ان تقييد ذلك يرفع
ما يوهم اطلاقه من الخطاء على حسب ما كان يقيد جوابه عن مثل ذلك اذا سئل
في الارادة وقيل له اتقول ان الله تعالى اراد الكفر والمعاصي والشر والباطل
بانا لا نقول ذلك مطلقا بل نقول اراده ان يكون على ما علم انه يكون عليه فكما
علم انه يكون كفرا قبيحا وشرا وباطلا وغيره به مذموما وعنه مزجورا وعليه معاقبا
وكذلك اراد ان يكون على ما علم انه يكون وكان من اصله تقييد امثال هذه الالفاظ
التي يوهم اطلاقها الخطاء لرفع الشناعة وابانة الحق والايضاح عن الغرض
المقصود ومع ازالة اللبس والاشكال ومثله كان يجيب عن سؤالهم اذا قيل له اذا
كان الكفر بقضاء الله تعالى وقدره فهل تقولون انا نرضى بقضاء الله وقدره

وقدره فان قلتم نعم لزمكم الرضاء بالكفر وان ابيتم منعتم ما اجمع على اطلاقه
فنقول انا نفصل الكلام ونقول ان اردتم انا نرضى بان قضى الله الكفر
على معنى انه خلقه كفرا للغيره قبيحا منه فلا نابى ذلك بل هو الواجب وليس
اذا اطلق الرضا بلفظ القضاء وجب ان يطلق بلفظ الكفر اذ قد يصح ان يطلق
شي بلفظ ويمنع من لفظ اذا كان في اطلاقه ايهام للخطاء ومثال ذلك انا نقول
ان الاعراض دلالات على الله تعالى ثم نقول الحركة منها انها دلالة وعلامة
ولا نقول انها دلالة ان الله تعالى بطلت وجثة زالت بلفظ الجثة ونقول بلفظ الحركة
لان اطلاق ذلك بلفظ الحركة لا يوهم الخطاء ولفظ الجثة يوهمه وكان يذهب الى
ان القضاء اذا كان بمعنى الخلق فهو عين المقضي كما ان عين الخلق هو المخلوق واذا
كان القضاء بمعنى الاعلام والحكم والامر فانه غير المقضي والرضاء به رضا بهذه المعاني
المتعلقة به لا بعين المقضي وكذلك يقول في القدر انه اذا كان بمعنى التقدير فيرجع
الى عين المقدر وذلك انه كما قال ان الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق والقضاء
اذا كان بمعنى الخلق فهو عين المقضي والتقدير هو عين المقدر اذا كان يرجع الى معنى فعل
الشي مقدرا واذا كان بمعنى الخبر والتبيين فانه غير المقدر وعلى حسب ذلك يحصل
التقسيم في السؤال واجازة الجائز منه وابطال الباطل وكان يقول ان الثواب
والعقاب المتعلقين على الاكتساب خيرها وشرها وايمانها وكفرها مما تعلقا بها
خبرا لا عقلا وكان يقول انهما غير واجبين من جهة العقول بل لما قلنا انه تعالى
فمن مات على الكفر لا محالة عقابا دائما مؤبدا خبرا مقرونا بالاجماع المضطر الى العموم
ومن مات على الايمان مجتنبا للكبائر فانه يثاب ثوابا دائما لا محالة ايضا من جهة
الخبر وقد قامت الدلالة على ان الكذب في خبره محال فلا منافاة خلافه وقطعنا
بكونهما على الوجه الذي تعلق بهما الخبر وكان يقول ان العفو عن الكفار في العقول
جائز وترك اثابة المومنين في الاخرة بالثواب جائز من جهة العقل وانه لا يجوز
ان يستحق على الله تعالى شي بوجه من جهة العقل ولا يصح ان يقال ان يشاء ما

يجب عليه فعلها ويجب عليه تركه وكان يقول ان الواجب لا بد ان يكون موجب والموجب
فوق من يوجب عليه وليس فوقه احد فيصح ان يجب عليه شيء وكان يسوي بين
ان يقال يجب عليه فعل كذا وبين ان يقال انه مأمور بكذا فكما لا يصح ان يقال
انه مأمور بفعل كذا فكذلك لا يصح ان يقال انه يجب عليه فعل كذا وكان يقول
ان عقاب الكافرين من الله سبحانه عدل وثواب المؤمنين منه عز وجل فضل
وللعادل ان لا يفعل عدله كما للمتفضل ان لا يفعل فضله فلا يكون بترك ذلك جائرا
ولا سفيها ولا بخيلا وكان يقول ان الايمان والكفر امارتان للثواب والعقاب
ليسا بعلتين موجبتين لهما وربما اعتل في ذلك بانهما لو كانا موجبين للثواب
والعقاب وكانا علتين لهما لم يجز ان يتأخر عنهما معلولهما من الثواب والعقاب لان
العلل لا يجوز ان يتقدم المعلول ولا ان يتأخر عنه كالعلم الذي هو علة في كون العالم
عالما لا يصح ان يوجد العلم ولا يكون العالم به عالما كما لا يصح ان يعدم ويكون العالم
عالما وكان يقول ان لله تعالى ان يبتدئ بالالام من يشاء من غير ان يكون على ذلك
منه عوض او ثواب ولا جهة فيه اعتبار وانه كما ان يبتدئ بالمنافع واللذات
لا عقيب طاعات ولا جزاء العبادات كذلك ان يبتدئ بالالام لا عقيب معاصي
وكفر ولا لاجل اعواض متعقبة وسنستقصي في هذا الفصل في باب التعديل والتجوير ما
يوضح مذاهبه وقواعده ان شاء الله تعالى وكان يقول ان الاعراض على ضربين منها
ما يصح ان يكتسب ومنها ما لا يصح ان يكتسب وان الذي يصح ان يكتسب هو الذي يصح
ان يقدر عليه المحدث وان الذي لا يصح ان يكتسب هو الذي يمتنع ان يكون مقدورا له و
كان يقول ان ما يصح ان يكون مقدورا له مكتسبا فلا يصح ان يخلو من القدرة عليه الا
بترك او عجز فاما حالة التارك فمعقولة وهي التي اذا كان عليها القادر متأتيا
يكون مختارا لما هو فيه ولتركه والتحول عنها القدر على ذلك وكذلك حالة العاجز
معقولة يحسها العاجز من نفسه حتى يفرق بين حاله عاجزا وبين حاله قادرا
ويجد الفرق بين ذلك في نفسه وجدانا ضروريا وكان يحيل تعلق القدرة المحدثة

المحدثة بالالوان والطعوم والارايح ويجوز ان يكتسب بعض العلوم والارادات
ويمتنع ان يكتسب القدرة بوجه وكذلك الحيوة وكان يفرق كثيرا بين الكسب وبين
ما ليس بكسب لان الكسب هو الواقع بالقدرة المحدثة وحالة المكتسب فيه انه لو اراد
الخروج منه الى ضده لم يمتنع ذلك عليه كحالة احدنا في قيامه وقعوده وذهابه يمينا
وشمالا وحالة العجز والضرورة كحالة المرتعش والمقعد وهو ان يكون بحالة لو اراد
الانفكاك منها لم يقع مراده بحسب ارادته وذلك كالمقعد والقاعد وكحركات
العروق الباطنة وحركات ظاهر الجسد فان حركات الظاهر يكتسبه يقع بحسب
القدر والارادات والاختيار لها دون حركات الباطن فانها تقع لا على
حسب القصد ولا تنقطع عند اختيار الانقطاع ولا تتغير بحسب تغير الارادة لها
وكل ما جرى هذا المجرى فليس بكسب وما جرى المجرى الاول فكسب وكل ما صح ان يجري مجرى
المجرى الاول وهو الذي يصح ان يكتسب جنسه وان كان في الوقت ضرورة لم يتصف به
وكان يحيل ان يوصف المحدث بالقدرة على اختراع العين من العدم الى الوجود وكما
يحيل وصفه بالعجز عن ذلك وكما يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على ان يقدره على
ذلك او بالعجز عن ان يقدره على ذلك وكذلك كان يقول انه يستحيل
ان يوصف بالعجز عما لا يصح ان يوصف بالقدرة عليه من الالوان والطعوم وكان
يبني الكلام في ذلك على ان كل ما يستحيل ان يوصف بالقدرة عليه يستحيل ان
يوصف بالعجز عنه وان هذين الوصفين انما يتعاقبان على الحي بعد صحة كون الشيء
في نفسه مقدورا عليه او معجوزا عنه للمتصف بذلك وعلى ذلك كان يحيل وصف
الاعراض بانها عاجزة او جاهلة او ساكنة خلافا للنجار في اجازته وصف
الاعراض بذلك وكان يقول ان العاجز لا يكون عاجزا الا بعجز كما لا يكون القادر
قادرا الا بقدرة ولا يفرق في ذلك عنده حكم عاجز وقادر ويحيل قول النجار
بان الانسان عاجز عن الخلق لعينه ويقول كما انه يستحيل ان يقال ان الله
تعالى عاجز عن الاكتساب لعينه كذلك يستحيل ان يوصف المحدث بانه عاجز عن

عن الخلق لعينه لانه استحالة الكسب عليه كاستحالة الخلق على الانسان
وكان يقول ان ما يقدر الانسان على ان يكسبه فالله تعالى عليه اقدر على الوجه
الذي هو صفة لا على ان يكسبه كما ان ما يتحرك به المتحرك ضرورة فالله سبحانه
قادر عليه لا على ان يتحرك به ولكن على معنى انه يحدثه وكان يقول ان من لم يصف
الله تعالى بالقدرة على اكتساب العبد فقد عجزه لاجل ان عين الكسب في نفسه مقدور
وكون البارى تعالى قادرا واجب فلزم ان يعدى وصفه بانه قادر الى كل ما يصح ان يكون
مقدورا كما يلزم تعدى وصفه بالعالم الى كل معلوم وان من اثبت معلوما لم يثبته
عالما به فقد جهله وكان يقول ان الكسب يوصف انه كسب لا ضد له كما ان الفعل
يوصف انه فعل لا ضد له وان التضاد يقع في نوع المكتسب بالوصف الاخص كما يقع
في الفعل بالوصف الاخص لا بوصفه انه فعل وكان يقول انه لا يستحيل ان يكون
المحدث في اول حال حدوثه قادرا مكتسبا وانه يستحيل ان يخلو في جميع الاحوال
من القدرة وعقابها ومن ان يكون متصفا بصفة الكسب وبالعجز اذا كان حيا
وكان يحيل ان يكتسب المكتسب فعل غيره او يكتسب في غيره وكان يقول ان الله
يفعل في غيره ولا يصح ان يفعل في نفسه والمكتسب لا يصح ان يكتسب الا في نفسه
ويحيل كسبا بين مكتسبين وفعلا بين فاعلين وحدثا بين محدثين ويفرق
بين ذلك وبين جواز مقدور بين قادرين احدهما يخلقه والاخر يكتسبه
بفروق وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم وكان يقول ان الله تعالى انعم على المؤمنين
بالايمان وخذل الكافر بالكفر وعلى ذلك يقول ان انعامه تفضل وخذلانه
عدل وان التفضل لا يكون تركه بخلا ولا جورا وان حقيقة التفضل ما للفاعل ان
يتفضل به وان يتركه وان البخل منع الواجب المستحق ولا يستحق على الله شيء
وكان لا يأبى القول ان الله تعالى اضر بالكافرين ونفع المؤمنين وان الله تعالى
اضر بهم من ابليس وانفع للمؤمنين من نبيهم لانه هو الخالق لنفعهم وضرهم والرسول
والشيطان داعيان ومزينان ولا يصح ان يوصفا بالخلق للنفع والضر وكان

وكان لا يأبى ان يقال ان الرسول نفع المؤمنين بان دعاهم الى الايمان وان ابليس
اضر بالكافرين بان دعاهم الى الكفر على معنى حدوث النفع والضر عند دعائهما
وعلى هذا يحمل معنى قول القائل ان ابليس اضل الكافرين وان محمدا صلى الله عليه وسلم
هدى المؤمنين وذلك يرجع عنده الى الدعوتين المتعلقتين بالطاعة والمعصية
وربما جرى في كلامه ان الهداية قد تكون بمعنى الدعاء والبيان ويتاول على ذلك
قوله عز وجل واما ثمود فهديناهم على معنى انا بينا لهم وقوله تعالى انما انت
منذر ولكل قوم هاد وقوله عز وجل وانك لتهدي الى صراط مستقيم على معنى الدعاء
والبيان واكثر ما يجرى في كلامه ان الدعاء من الرسول صلى الله عليه وسلم الى الايمان
انما يكون هداية لمن يقبله وكذلك الدعاء من ابليس الى الكفر والضلال يكون اضلالا
لمن يقبله لانه لا يقال ان ابليس اضل الانبياء والمؤمنين اجمع وانه كان قد دعا
الكل الى ضلاله وكفره وكان يلزم المعتزلة على ذلك مقول اذا جاز ان يقال
ان الله سبحانه هدى الكافرين فلم يهتدوا فلم لا يجوز ان يقال عصمهم فلم يعتصموا
ونفعهم فلم ينتفعوا واصلحهم فلم يصلحوا واكثر ما يحتج بقوله تعالى ومن يهد الله فهو المهتدى
على ان من لم يهتد بهدايته لا يقال انه قد هداه فاما القول في معنى هدايته للمؤمنين
بان خلق في قلوبهم الايمان بالله عز وجل والمعرفة به وتلك الهداية هي التي ذكر
الله تعالى في قوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام وكذلك الاضلال
الذي ذكره ههنا هو خلق الضلال في قلوب الضالين من الجهل بالله تعالى والكفر
بنعمه والانكار لآلائه وكذلك قرنهما بالقلب والصدر وكان ينكر تاويل المعتزلة
في قوله اهدنا الصراط المستقيم فان ذلك هداية الى الجنة والثواب ويقول ان
الهداية ههنا هي الهداية الى الدين والدين هو الطريق الى الجنة وهكذا تاوله
المتاولون من الصحابة والتابعين وقالوا ان معنى ذلك طريق الذين انعمت عليهم
من النبيين والصديقين في الدين وكان لا يأبى ايضا ان تكون هداية الى الثواب
والضلال ايضا ضلالا بالعذاب كما قال ان المجرمين في ضلال وسعر اي في

في هلاك وعذاب ولكنه لا يقتصر بالضلال والهداية على هذين الوجهين بل
كان يقول انه قد يكون على هذا الوجه وعلى غيره وان الاصل في الهداية الى الدين
والاضلال عن الدين فاما الثواب والعقاب ففرعان لذلك ويحتمل الكلام فيه ان
يكون على طريق التعلق الذي بينهما فيسمى احدهما باسم صاحبه على انا ان حملناهما
على الحقيقة ايضا وقلنا ان ذلك على الوجهين جميعا لم يسقط موضع الخلاف
في انه يضل عن الدين بان يخلق الضلال عن الدين في الزوال عن القصد والجور عن
تبيين الحق للجائرين به والضالين عنه وكان اذا قيل له اذا قلت ان الله تعالى
اضل الضالين عن الدين بان خلق ضلالهم فقل ايضا انه افسد الفاسدين بان
خلق فسادهم اجاب عن ذلك باني لم اقل انه يضل عن الدين على معنى انه يخلق
الضلال عن الدين قياسا وانما قلته توقيفا واطلقته سمعا وخبرا وحملت
معناه على الوجه الذي دلت عليه دلائل العقول ان الله تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات
والمحدث لجميع المحدثات خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها ولما لم يرد الخبر بانه افسدهم
ولا وجدتم الامة في ذلك اطلاقا لم يصح العبارة بذلك عنه وان كان المعنى صحيحا
وكان يفرق بين الضلال والتضليل ويقول انه لا يسوغ في اللغة ان الله تعالى
اضل على معنى انه سمى الضال ضالا وحكم بذلك ويقول انه اذا قيل ضلل زيد عمرا
فمعناه انه نسبه الى الضلال وكذلك يقال كفره اذا نسبه الى الكفر فاما اذا
خلق الضلالة فيقال انه اضل ولا يقال قياسا على ذلك انه اكفر لشيئين احدهما
ان اسماءه لا تؤخذ قياسا والثاني ان اصل اللغة لا يصح ان يوضع قياسا
وعلى ذلك كان يحمل جميع ما في القران من امثال معنى الاضلال على ذلك وكان
يقول انا لا ننكر ان يقال اضللت فلانا على معنى وجدته ضالا كما يقال ابخلته
على معنى وجدته بخيلا وكان يقول في تاويل قوله عز وجل واضله الله على علم على قول
من حمله على مثال ذلك انا لا نابى هذا المعنى ولكن ذلك مما لا ينفي ما قلنا انه
اضله بان خلق الضلال فيه وهذا موضع الخلاف وقد وجدنا في اللغة لفظة

لفظة افعل مستعملة على معاني مختلفة فليس الاقتصار على بعضها باولى من
بعض وكان يذهب في جملة هذه التسميات والاوصاف اذا اجريت على المحدث
من اكتسابه واحواله على اللغة واذا اجريت على القديم فعلى التوقيف وهذا
يكشف لك عن جملة اصوله في هذا الباب مما طريقه التسمية والوصف وكان
يقول ان اصل اللغة توقيف وليس باصطلاح ولا قياس فلذلك كان يتبع اللغة
ولا يبتدع فيها وكان يذهب في تاويل الختم والطبع وجعل الاقفال والاكنة على
القلوب الى ان جميع ذلك بمعنى خلق الكفر والجهل والجحد للحق والاستغفال
له وكان يقول انا لا ننكر ان يكون الختم والطبع علامة على قلب الكافر يميز بها
الملائكة الولي من العدو ولكنه لا يكون الا لمن خلق في قلبه الجهل والكفر وكان
يقول ان من حمل الطبع على معنى الحكم بالكفر فقد اخطأ اللغة لانه لا يقال
في اللغة طبعت عليه انه لا يفلح وان كان يقال ختمت عليه انه لا يفلح فاذا كان
كذلك فتاويلهم هذا مع الاستكراه بعيد وغير ناف لما قلنا انه ضلال
الضالين وكفر الكافرين في قلوبهم ثم يجعل لها علامات وقد روي في بعض
الاخبار انه يكتب على جبينه في بطن امه سعيد وشقي فاما شرح الصدر بالايمان
فهو خلق المعرفة في القلوب وكذلك نور الايمان على معنى تخصيص المعرفة
به حتى يتبصر في طريق الحق وكان يذهب في تاويل الاي التي تعلقت بها القدرية
والمعتزلة في باب القدر مما لم يقصد بانزالها الابانة عن حكم القدر في النفي والاثبات
ان ذلك محمول على الاسباب التي وردت فيها مثل قوله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت فان ذلك يرجع الى السماء ومثل قوله وما هو من عند الله
ان ذلك يخص معنى الامر والانزال ومثل قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله
ان ذلك يخص نقض العهود التي كانت بينه وبين المشركين ومثل قوله
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ان ذلك يرجع الى ما نزل فيه من
الوقت الذي قصد بها الخبر عنه وهذا يدل من كلامه على انه كان يذهب الى الاقتصار

بالكلام على ما ورد فيه السب ويجعله اخص به وكان يذهب في معنى اسم القدرية ووصف
الله ان ذلك موضوع لمن يدعي ان يقدر افعاله من دون الله تعالى او يدبرها بقدرته
على التوحيد به وكان يقول شبههم النبي صلى الله عليه وسلم بالمجوس لنسبتهم الافعال
الى اكثر من فاعل واحد ودعويهم تنزيه الله سبحانه وتعالى بنفي ارادة الشر عنه وكان
يقول ان الانسان يصح ان يوصف بانه يقدر على الحقيقة ولكن تقديره يكون مخلوقا
لله تبارك وتعالى وهذا كما يصح ان يسمى بانيا وكاتبا ومنجرا وضاربا وان كان جميع
هذه المعاني مخلوقة لله تعالى وكان يقول ان الذي ينفي عنا هذا الوصف المذموم مع
اثباتنا غير الله مقدرا على الحقيقة فهو انا لم نجعل ذلك التقدير مما انفرد به غيره بل جعلناه
تقديرا لغيره وخلقا له وكان يقول ان المنكر من ذكر الشي لا يستحق ان يسمى به الا بعد
ان يضيف ذلك الى نفسه ويدعيه كما ان المنكر لذكر تقدير الله تعالى في افعاله التي
يختص بها لا يلزمه هذا الوصف اذا كان مثبتا لغيره ونافيا عن نفسه وكان
يقول ان هذا الاسم اشهر في بابه من ان يطلب له اشتقاق واذل على ما وضع
ذلك عليه عند الامة من ان يلتبس بها وهو اشهر باطلاقه عند العامة فضلا عن الخاصة
وكان يقول ان معنى الجبر في اللغة على وجوه احدها هو الاصلاح من قولك جبرت
العظم اذا اصلحته ومنه قول رؤبة: قد جبر الدين الاله فجبر فاما الاجبار فقد يقال
في اللغة اجبرت العظم اذا افسدته كما يقال جبرته اذا اصلحته فاما الاجبار بمعنى الاكراه
كقول القائل اجبرت فلانا على هذا الامر اذا اكرهته عليه فان ذلك انما يستعمل
فيما يحدث من الافعال مع كراهة من يحدث فيه وهو ان يكون محمولا على فعل يكرهه
ولو اراد التخلص منه لم يجد اليه سبيلا وكان يقول ان تسمية مخالفينا بذلك خطاء
اذ ليس في مذاهبنا واقوالنا ما يوجب ذلك ولا نحن معترفون بما يقتضيه كما
انهم معترفون بانهم يقدرون لافعالهم من دون الله سبحانه ويدبرون لها
من دون خالقهم وذلك انا لا نقول ان الله تعالى اكره احدا منا على امر امره به
او نهاه عنه او حمله عليه او اضطره اليه فاما خلق صلاح الابدان وفسادها فلا

فلا خلاف فيه وكان يقول انهم بهذه التسمية احق وذلك انهم يقولون ان الفاعل
في حال فعله لا يقدر عليه ولا يصح منه تركه ولا يتوهم منه خلافه وانه مذموم على امر بهذه
الصفة معاقب عليه فاما قبل ان يحدث في حال يكون هو فيها قادرا فانه
لا يصح ان يكون ذلك المقدور فعلا ولا كفرا ولا ايمانا ولا طاعة ولا معصية فاما من صار
قادرا على اللبس بعقل له في حال ما هو له فاعل هذا هو عين الجبر والاجبار الذي نسبوا
اليه المخالفين وكان يقول انهم على حسب مذاهبهم ومقتضى اقوالهم مجبرون لله تعالى
على المراد لانهم يزعمون انهم يفعلون في ملك الله تعالى ما يكرهه فيحدث ذلك مع
كراهة الله سبحانه له ولا يحدث ما يريده هذا هو المعقول في اللغة من الاجبار كما ان
المعقول من معنى الاكراه والاسخاط ان يفعل الفاعل ما يكرهه الغير ويسخطه فلما
كان من يفعل ما يسخطه كان له مسخطا كذلك من يفعل ما يكرهه له مكرها ومجبرا ولا يصح
الاجبار الا من قاهر لمقهور ولا يصح ان يكون الخلق قاهرين للباري تعالى فيقتضي انهم
ان يكونوا هم المجبرة الاجبار المذموم وان يكون ما ادعوا على المخالفين لهم من ذلك
تقولا وبهتانا وكذبا وزورا **فصل في بيان مذاهبه في الاستطاعة وما يتعلق
بذلك من قواعدها وفروعها** اعلم انه كان يذهب الى ان الاستطاعة هي القدرة
وانه معنى حادث عرض لا يقوم بنفسه قائم بالجوهر الحي وكذلك كان لا يفرق
بين القوة والقدرة والايد والعون والمعونة والنصر والنصرة واللطف والتائيد
في ان جميع ذلك يرجع الى القدرة وكان يقول ان الانسان مستطيع باستطاعة
هي غيره وانه يوصف بذلك على الحقيقة كما يوصف بانه قادر على الحقيقة وان كانت
الاستطاعة يتعلق بما يصح ان يتصف به من نعت الاكتساب دون نعت الاحداث
وكان يقول ان الله تعالى لا يسمى بقدرته استطاعة لاجل ان التوقيف لم يرد
بذلك فاما من طريق المعنى فالذي له من القدرة هو بمعنى الاستطاعة واهل اللغة
لا يفرقون بين معنييهما كما لا يفرقون بين القدرة والقوة وبين العلم والمعرفة
وبين الحركة والنقلة وذكر في كتاب النقض على ابن الراوندي انا لا ننكر

ان يكون تسمية الله تعالى للاجسام قوة واستطاعة حقيقة كما روى في الخبر بتأويل
قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ان الاستطاعة هي الزاد والراحلة وان قوله تعالى
واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ان ذلك هو السلاح وان قوله لو استطعنا لخرجنا
معكم ارادوا بذلك الخيل والمال فسموا ذلك استطاعة قال ولا ننكر ان يكون ذلك
من الاسماء التي تقع على المختلفات من الاجناس كما تقع وصف اللون والشيء على الانواع
المختلفة وربما كان يقسم الكلام اذا سأل عن مطلق الاستطاعة اهي مع
الفعل ام قبله بانه اذا رجع بها الى المال والعدة من الاجسام فقد يكون قبل الفعل
ومع الفعل وبعد الفعل وان رجع بها الى قدرة البدن التي يكون بوجودها وجود الكسب
فلا يصح ان يتقدمه وكان ينكر قول النجار بان الاستطاعة بعض المستطيع وينكر قول
من قال من اصحابنا انها حالة في المستطيع ويقول انها موجودة بالمستطيع
قائمة به وكان ينكر قول من ذهب من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان الانسان هو المستطيع
بل كان يقول ان المستطيع في الحقيقة هو الجزء الذي قامت الاستطاعة به وهو الحي
وهو الذي قامت به الحيوة وانه كان يقول انه لا يصح البقاء على الاستطاعة بوجه
ولا على شيء من الاعراض وان الباقي هو من له بقاء قائم به لا بغيره وانه يستحيل ان يكون
للعرض بقاء قائم لا بغيره وكان يقول على اطلاق اللفظ ان الاستطاعة مع الفعل
وتحقيق مذهبه في ذلك على قوله ان الفعل في الحقيقة لله عز وجل وانه هو الفاعل على
الحقيقة دون من سواه ان الاستطاعة هي مع الكسب لا قبله ولا بعده وهذا
ايضا تفصيل تحقيقا اذ قد يكون مع نوع من الكسب عند مخالفينا ولا يكون
استطاعة له فاما اذا كان معه وكانت له استطاعة فهذا هو موضع النزاع
وكان يقول ان الاستطاعة الواحدة لا يصح ان يكتسب بها الا امر واحد ولا يصح
تعلق استطاعة واحدة بشيئين لا مثلين ولا مختلفين ولا ضدين على البدل
ولا على الجمع وان لكل قدرة محدثة مقدورا واحدا لا يتعداه فاذا كانت استطاعة
للخير والطاعة كانت توفيقا وسميت بذلك لما علم من اتفاق وقوع الخير بها

بها واذا كانت استطاعة للشر والمعصية كانت حرمانا وخذلانا وكان
يابى ان يكون الاستطاعة للمعصية التي هي دون الكفر خذلانا ويابى ان يقال
ان الله سبحانه خذل المؤمنين ويقول ان اللعن والخذلان للكافرين فاما
للمؤمنين فقد يكون حرمانا للخير ولا يطلق عليه انه خذلان وان ذلك يخص
به الكفار والاشقياء والاعداء وكان يقول ان اللطف قدرة الطاعة فاذا
توالت ولم يتخللها كبيرة كانت عصمة وكان يقول انه لا ينكر ان يكون غير الانبياء
معصومين الا انه لا سبيل لنا الى العلم بذلك لما يخفى من بواطنهم وعواقبهم
علينا وكان يقول ان استطاعة الخير معونة في فعل الخير ومعونة في فعل الشر
اذا كانت للشر وان كان الغالب في اطلاق اللفظ وفي الدعاء استعمالها في الخير
وكان ينكر قول من ذهب من النجارية الى ان استطاعة الكفر كفر والى ان استطاعة
الكفر منع من الايمان او عجز عنه او صد عنه او صرف عنه وكان يقول ان الشاك
للشيء المؤثر تركه المختار له على ضده المشتغل عنه لا يصح ان يوصف بشيء
من ذلك وان وصف بانه غير مستطيع له فلوجود استطاعة ضده لا لوجود
شيء من ذلك وكان يابى ايضا قول من ذهب من اصحابنا ومن النجارية الى ان الاستطاعة
موجبة للفعل ويقول انها يستحيل تقدمها لمقدورها والمستطاع بها
ولا يصح ان يقال انها موجبة له اذ ليس كل ما استحال ان يتقدم شيئا كان
موجبا له الا ترى ان الكسب ايضا يتقدم الاستطاعة بوصفه ثم لا يصح ان
يقال انه موجب للاستطاعة وكذلك الجواهر لا يصح ان تتقدم الاعراض ولا يصح
ان يقال انها موجبة لها وكان يعبر بدل ذلك عما قلنا بما ذكرنا ويمنع هذه
العبارة للاعتلال الذي ذكرنا ولغيرها وذكر في كتاب نقض الاستطاعة
على الجبائي هذه المسئلة وذكر اقسام معنى الموجب وقال لا يخلو قولنا الشيء
موجب للشيء من ان يكون بمعنى الفارض الملزم كقولنا اوجب الله طاعة اي
فرضها او يكون بمعنى الفاعل للشيء كقولنا اوجب الله العالم بمعنى خلقه

او يكون على بعض استعمال المتكلمين في قولهم السبب موجب للمسبب والمراد بذلك
ان كون السبب كونه المكتسب قال ولو جاز ان يقال ان الاستطاعة موجبة للفعل
على هذا المعنى جاز ايضا ان يقال ان الفعل موجب للاستطاعة وقد كان يطلق
كثيرا في مواضع من كتبه ان الاستطاعة سبب للكسب وان السبب لا يتقدم المسبب
ويجري القول في ذلك مجرى القول في العلة والمعلول ويقول كما انه يستحيل ان يتقدم
العلة المعلول كذلك يستحيل ان يتقدم السبب المسبب ويقول لو جاز تقدمه المسبب
وقتا جاز اوقاتا والابد ولو ساغ ذلك ساغ ما قالت الفلاسفة ان الباري
تعالى علة للعالم وسبب له لانه به كان ووجد فلما لم يكن كذلك علم انه ما يكون سببا
للشيء لم يجز ان يتقدمه وكان يقول ان جنس الاستطاعات فيه مختلف ومتفق و
متضاد فاما المختلف منها فما اختلف المقدور بها كاستطاعة الحركة والارادة
هما مختلفان كما ان استطاعتهما مختلفان واستطاعة الكفر ضد استطاعة الايمان
كما ان مقدوريهما ضدان واستطاعة الفعل ومثله متجانسان لتجانس مستطاعيهما
وقد بنا من مذهبه انه كان لا يعتبر في التضاد والاختلاف بين المتضادين بل
كان يقول ان كل شيئين من الاعراض ضدان وانه يستحيل وجود مثلين من المعاني
في محل واحد وكذلك يستحيل وجود استطاعتين مثلين في محل واحد معا فاما
القول بجواز اعادتها واعادة المكتسب بها فقد بنا من مذهبه انه كان لا يابى
القول بجواز اعادة الاعراض كلها ونص على ذلك في كتابه الموجز قال كما
يجوز اعادة الجواهر يجوز اعادة الاعراض كلها وكان لا يراعي في ذلك ما يبقى منها
دون ما لا يبقى وكان يقول ان للاستطاعة اضدادا فمنها ضد المستطاع بها
ومنها ضد استطاعة المستطاع بها ومنها العجز المنافي لها ومنها الموت وقد
بنا من مذهبه انه كان لا يابى ان يضاد الشيء الواحد ضدين من اضداد وكذلك يضاد
مثلين ومختلفين وان المعتبر عنده في معنى التضاد استحالة اجتماع المتغيرين في
محل من جهة الحدوث فقط لا معنى آخر وكان يقول ان الامر بما لا يستطيعه المأمور

المأمور على قسمين تارة يكون لترك المأمور به ذلك واشتغاله بضده واختياره
له وعليه وتارة يكون لعجزه واما الحال التي يفقد استطاعة المأمور به لترك
فانه لا ينكر ان يقترن بها الامر للمأمور وعلى ذلك وردت الاوامر فاما الحال
التي يفقد فيها الاستطاعة للعجز فان ذلك مما لم يوجد التكليف في مثلها ولو
قدر وروده وتوهم كونه لم يكن ذلك مستحيلا ولا كان في صفته سفها ولا سنه
عبثا وكان يقول قد ورد الامر بما هو اشد من ذلك في هذا الباب وهو انا وجدنا
الله عز وجل قد امر ابا لهب ان يجمع بين التصديق نبيه صلى الله عليه وسلم وبين العلم
بانه لا يؤمن لقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب حكما وجزما وقضاء بتا بانه من
اهل النار وذلك حكم على العاقبة ويستحيل ان يجمع ابو لهب بين الايمان
بنبيه وبين العلم بانه لا يؤمن وهذا ابعد من الامر بالمعجوز عنه وكان يقول ان حمل
مخالفينا ما ورد من ذلك على شرط مضمر وهو الموافاة يبطل تخصيص ابي لهب
بذلك وهو الحكم العام في سائر الكافرين ومع ذلك فهو دعوى اضمار لم ينطق
به الخبر ومع ذلك ايضا فقد كلف نبيه عليه السلام ان يعلم انه لا يؤمن ابو لهب
ومحال ان يجتمع ايمان ابي لهب وعلم نبيه صلى الله عليه وسلم بانه لا يؤمن كما انه محال
ان يجمع ايمان ابي لهب بين الايمان وعلمه بانه لا يؤمن وربما اجاب عن هذه
المسئلة بان الذي يقرر عليه حكم الامر انما هو انه توجه على من هو بخلاف العجز موهوم
والتقدير والتوهم لما لم يكن بان لو كان كيف كان يكون انما يكون تكليفا من المكلفين
وربما زاد في كلامه هذا بان يقول ان الازمنة الماضية والمستأنفة لم يخل من السمع
ولا يخلو منه وعلى ذلك تقرر حكم الامر فيها وانا لسنا نعرف لانفسنا
حالا قبل السمع فنتكلم عليها بانه لو كان كيف كان يكون مع انه فرضه زائل عنا وحكى في
كتبه فروق النجارية بين جواز امر التارك واحالة امر العاجز مع استوائهما في
انتفاء قدرتهما على المأمور به واختلاف حكمهما فيما لا ينفي ذلك وذكر ان اجود
فروقهم في ذلك ما قالوا ان المأمور انما يقبل او يترك ومع العجز لا يصح قبول ولا ترك

ولا طاعة ولا معصية وعلى ذلك كان تكلم المعتزلة وناقضهم في كتبهم المؤلفة في الاستطاعة
لهم ويظهر في كلامه انه ليس المتحقق بهذه الفروق التي ذكرها النجارية وان الامر فيها سواء
الا ان طريقته تخالف طريقتهم في باب التعديل والتجوير وان كان لا يخالفهم في المذهب
في الاستطاعة وذكر في كتاب النوادر في باب الترك انه لو ورد امره بالجمع بين
الضدين لم يكن منه سفها ولا كان مستحيلا وهذا هو مقتضى مذاهبه في تجويز ذلك وترك
اعتماد الفروق فيه وان كان ينصر تلك الطريقة مع المعتزلة لكي يعجزهم عنها ايضا
وكان يقول ان الامر بالشيء يتقدم المامور به ويكون امرا به في حالة ايضا كما يكون قدرة
عليه في حالة وكذلك كان يقول في النهي انه يكون نهيا عما لم يفعل ونهيا عما هو له فاعل
في حالة وكان يقول ان وجود قدرة المامور على ما امر به ليس بشرط في صحة امره
ولا بامارة في حسن تكليفه وان الاوامر على ضربين فاما امر الله تعالى فهو كلامه
ولم يزل موجودا بقاء للمامور به من غير حد وغاية واما امر المحدث فانه يكون امرا
به في حالة ويصح ان يتقدمه وكان كثيرا ما يبني كلامه في الفرق بين ما يصح ان يتقدم
الفعل وبين ما يجب ان يكون معه بان ما يصح ان يتقدمه فهو الذي لا يمتنع ان يقترن
به المنع والعجز وما يتعذر وجود الفعل معه فاما الذي يجب ان يكون مع الفعل لاجل
الفعل لا محالة فهو الذي لا يصح ان يقارنه العجز والمنع وما يتعذر معه وجود المقدور
وكثيرا ما يطلق هذا الكلام هكذا في كتبه ولكن غرضه في ذلك معلوم وهو الا يلزم
حكم قدرتنا بهذا التقييد لان قدرة القديم سابقة لانواع المقدورات بلا
غاية مع انه لا يصح ان يقارنه العجز والمنع من مقدوره ومثل ذلك كان يفرق بين
القدرة والالة وبين القدرة والعلم وبين القدرة والحيوة وبين القدرة و
الارادة في ان القدرة خاصة تقتضي وجود مقدورها معها دون هذه المعاني
وان كان لا بد للفاعل منها في ان يفعل الفعل لان جميع ذلك مما لا يمتنع ان
يوجد ويكون الفعل ابدا وان يوجد مع المنع والعجز وما يتعذر معه الفعل وكان
يقول ان حال تعلق الاستطاعة بالفعل هي حال حدوثه وحدوثه هي الحالة

الحالة التي يكون المخبر عن الفاعل فيها بانه يفعل على احد معنييه وهو الموضوع له وهو
الذي يسمى الحال وذلك ان قولك فلان يفعل يكون الخبر به تارة عن المستانف وتارة
عما هو فيه الان الا ترى انهم اذا ارادوا التخصيص بالمستانف زادوا فيه السين او سوف
فجعلوه مخصصا للمستقبل واذا ارادوا ان يخبروا عن حالة التي هو فيها قالوا هو يفعل
الا ترى انهم يقولون رايت فلانا ياكل فيخبرونه بشيء معين بانه ياكل وهو العبارة عن الحال
وكان يحيل قول جميع من يعدم الاستطاعة على الفعل بان ذلك اما ماض او مستقبل
ويقول ان تحقيق هذا الكلام يؤدي الى السفسطة لانه اذا لم يكن الا ماض او مستقبل
وكلاهما عدم لم يتحقق وجود العالم وذلك مكابرة العيان ويثبت ان حال الحدوث
ليس بماض ولا مستقبل وكان يقول في جوابه عن سائر ما يسئل عنه في هذا الباب
كنحو سوالهم عمن اعتق عبده او طلق امراته او القى عصاه من يده او انتقل من الشمس
الى الظل وان جميع ذلك انما حدث استطاعة في حالة ولا يخلو كل ذلك
من ان يكون ذا اجزاء وحركات يطلق الاسم على جميعها بانتهاء اخرها او يكون جزء
واحدا غير متجزي فان كان اشياء كثيرة تنقضي شيئا فشيئا فانما يستحق هذا
الحكم عند بلوغ اخره ويقترن بكل جزء قدرة تقتضي بتقضي مقدورها فاذا حدث
على ترتيب مخصوص وانتهت الى اخرها تعلق الحكم بها واستحق هذا الوصف
وذلك ان ما يسمى طلاقا واعتاقا وفي سؤالي على ترتيب مخصوص يحكم للقائل
بذلك عند نطقه باخره على شرط تقدم اوله على وجه مخصوص فيطلق له الحكم عند
الفراغ منها وبلوغ اخرها والاشتغال باخر جزء منها على هذا الترتيب بانه مطلق
او معتق ولا يقال قبل ذلك انه مثل هذا الوصف فاذا استحق هذا الحكم لم يكن
العبد عبده ولا المراة امراته بل يقال انه اعتق من كان له عبدا او طلق من كانت
امراته قبل الطلاق والعتق وكذلك الجواب في القاء العصا وكسر المكسور وضرب
المضروب وقتل المقتول وما جرى مجرى ذلك فاما اذا كان جزءا واحدا فيستحق
الحكم والتسمية به فانه يقال انه قدر عليه في حالة كقولنا في انتقال الجوهر من مكان

الى مكانه انه قدر على الحركة وهو في المكان الثاني كما انه يقال له متحرك وهو في المكان
الثاني وعلى هذا النحو كان يحقق الجواب في الانتقال من الشمس الى الظل وبقدره يتعدد
المكاني والامكنة في اخر مكان من الشمس الى اول جزء من الظل فانه يكون في الحقيقة قادرا
على الانتقال وهو في الظل وكذلك كان يقول في القدرة على القتل انها تحدث في
سنخ من الحركات والاعتمادات في المتحرك بها فاذا كان في المعلوم ان روح المقتول
تخرج عقيبها بسبب الحركات قتلا من لم يعلم ذلك كان مستوقفا في هذه التسمية الى
عند خروجها فاذا خرجت الروح عقيبها علم انها حين وقعت قتلا ثم كان لا يابى
ان يقال انه قتله والمقتول حي لان كونه مقتولا لا ينافي كونه حيا وكان يقول ان
القتل المكتسب هو في القاتل المكتسب وهي الحركات التي يكون على هذه الصفات
المخصوصة وان المقتول انما يكون مقتولا على هذا الوجه بقتل في غيره وانفصال في وجود
ما يناثر في المقتول من المعاني التي تحدث عقيب القتل وعلى هذا النحو كان يجري كلامه
في مثل هذه المسائل التي تضاهيها من نحو الاجال والانبات والتحريك والتلوين
والتعذيب وما جرى مجراه وكان يقول في جواب من سال ان الله تعالى امر الكافر
بترك معدوم او موجود بان الموجود لا ترك له وانما يكون الوجود تركا لمتروك معدوم
وهو ان تحدث ضده الذي ينتفي معه الضد الاخر وكان يحيل قول النجارية في البدل
ويقول انه ما تيقنا كونه ولم نشك في وجوده فقول القائل يجوز كون خلافه محال
لان ذلك تشكك في المعلوم الذي علم انه لا يكون وفي كون ما علم انه كاين ولا وجه
للتشكك في كون ما تيقنا كونه وكان يقول ان قول القائل يجوز كذا يحتمل معنيين
احدهما بمعنى الشك في كون المخبر عنه بالتجويز كقول القائل يجوز ان يقدم زيد وهو ان
يكون شاكا في قدومه والوجه الثاني ان يكون بمعنى يحل كقول القائل يجوز لك ان
تفعل كذا بمعنى يحل لك فاذا كان السؤال عن امر لا يحل فعله فاستعمال لفظ يجوز
فيه على معنى الاباحة محال وعلى معنى الشك في كونه وقد تيقنا كونه محال وكان
يقول ان من زعم من النجارية انه اطلاق ذلك يصح على معنى انه غير مستحيل يلزمه

عليه انه يقول انه موهوم كونه مشكوك فيه على معنى انه ذلك غير مستحيل فلما لم يجز
ان يقال فيما تيقنا كونه انه موهوم كونه او مظنون على معنى انه غير مستحيل وكذلك
لا يجوز استعمال لفظ الجواز فيه على هذا الوجه وعلى هذا الجواب كان يحيل ايضا
قول القائل يجوز كون ما علم الله انه لا يكون بمثل هذه الطريقة وان تصحيح ذلك يودي
الى الشك فيما علم كونه وكذلك كان يجيب بمثله اذا سئل عما اخبر الله تعالى انه لا يكون
هل يجوز كونه وربما قسم الكلام في ذلك الى معنى القدرة على ما ذهب اليه بعض البغداديين
ويقول انما اراد القائل بقوله هل يجوز كون ما علم انه لا يكون على معنى هل يوصف
الله تعالى بالقدرة عليه فذلك واجب ولكنه ليس معنى انه قادر عليه انه
جائز منه ولو كان معنى جواز الفعل من الفاعل قدرته عليه كان كل مجوز من غيره
الفعل مقدرا له عليه وهذا محال فبطل بذلك ايضا قول من ادعى من البغداديين
من المعتزلة ان معنى القادر انه الفعل منه جائز وكان اذا قيل له اذا كان كون
ما علم انه لا يكون محالا وقد امر الله تعالى الكافر الذي علم انه لا يومن بالايمان
فقد امر بالمحال كان يقول ان المحال انما يكون في القول وهو القول الذي احاله قائله
عن سنن الحق والصواب الى وجه الخطا والبطلان وليس المامور به محالا وكان
يقول ان من لمناه على ترك الطاعة من العصاة وعاقبناه اذا استحق العقوبة
على معصيته فانما لمناه وعاقبناه على ما قدر عليه لا على ما لم يقدر عليه وهو الترك
للطاعة وكان يقول ان الكافر منهي عما قدر عليه وهو الكفر ملوم على ترك الايمان
وهو الكفر الموجود المقدور له اذ كان لا يابى تعلق النهي بالموجود وكان يقول
كما يذم على موجود فكذلك ينهى عن موجود ويقدر على موجود وكان يقول ان
المشتغل بالفعل لا يقال انه ادى ما عليه وانما يقال هو مود ويودي فاذا
انتهى وبلغ اخر الاجزاء من فعله فيما فرغ منه واداه وتممه وكان يحيل قول
من قال مثل ذلك في الجزء من الفعل لان التمام والفراغ لاجزاء لها اول واخر وكان
لا يابى قول من قال انه كان ما لم يكن كيف كان يكون حكمه كقوله عز وجل ولو

اهل الكتاب لكانوا خيرا لهم وكقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه مع انه اراد ليس كان
وكذلك الايمان من اهل الكتاب ليس بكائن وكان يخالف النجارية في التخلية
والاطلاق والصحة واحتمال البنية وكان يقول ان التخلية والاطلاق في الفعل هو نفس
القدرة على الفعل والمنع والتقييد عجز عن الفعل وكان يابى ان يقال على الاطلاق
الكافر مخلا والايمان او انه مطلق في الايمان او انه صح منه الايمان او انه محتمل للايمان
او يجوز منه الايمان الا عند من لا يعلم انه يومن ام لا وكان يذهب في معنى الصحة الى
معنى وجود ما اخبر عنه بالصحة وكان يقول ان قول القائل صح دخول زيد البصرة
ليس له معنى الا كونه دخوله وان قول القائل لما لا يكون انه يصح كونه ان لم يرد به التوسع
او الاستقبال فمحال وبمثله كان يدفع قولهم في ذهاب من البصريين من المعتزلة
الى ان معنى القادر من صح منه الفعل اذ قد يكون قادرا ولما وجد الفعل وصحة الفعل من
الفاعل هو وجوده منه فاذا قيل يصح على معنى الاستيناف فقد يكون ذلك
مظنونا وقد يكون متيقنا والمخبر عنه في الحال ليس بقادر عليه وكان يقول في عجز المقيد
والمكتوف ان القيد والكتاف ليس هما اللذان منعا من المشي والبطش بل لا بد
ان يكون معهما عجز عن ذلك بدل القدرة عليه الا ترى انه قد تزيد قدرته حتى يكسر القيد
ويحل الكتاف فعلم انهما غير مانعين وكان يقول ان الكافر ممتنع من الايمان ليس
بممنوع لان الممنوع هو العاجز عما منع منه والممتنع مختار له وهو فعل القادر عليه وكان
يقول ان المحل انما يوصف باحتمال الشي على الحقيقة اذا كان فيه فاما اذا قيل انه
يحتمله ولما وجد به فالمراد به الاستيناف وان لم يكن كذلك فهو توسع او محال فاذا
قيل ان السقف يحتمل البناء فالحقيقة في ذلك انه لو بني عليه لاحتمله ولاثبات هذه
الاصول كان يابى فروق النجارية بين اجازتهم تكليف التارك القادر على الترك
وامتناعهم من تكليف العاجز بمثل ما ذكروا من الفروق بينهما وكان يقول ان
القدرة معنى غير الصحة والسلامة وان الصحة هي صحة التركيب والسلامة هي انتفاء
الافات والاضداد وان القدرة معنى زايد على ذلك وكان يقول في قولهم قال

قال ان الانسان يقدر ان لا يفعل قول محال لانه قدرته لا تتعلق بالمنتفي ولا يجب
مثل ذلك في قدرة الله عز وجل لانها تتعلق بالمعدوم والموجود فلذلك يصح ان
يقال يقدر ان يفعل وان لا يفعل وكذلك اذا قيل له هل يقدر ان لا يفعل الموجود بانه
لا يكون كان قد خلق له القدرة عليه وبان يكون قد خلق له القدرة على ضده انه ذهب
خطا ومحال لانه يودي الى تعلق قدرته بما ليس بموجود وانه يصح ان تتعلق بما ليس
بموجود وكان يقول ان الباري تعالى قادر ان يحول بين الكافر وكفره في حاله بان
لا يكون كان اقدره اما بان اعجزه او بان عصمه ولطف له وكان يقول انه لا يستحيل
ان يقال ان الباري تعالى امرنا بالشي الذي يستحيل قول القائل فيه انه يكون في حال
تركه ولا يكون الامر بذلك محالا وانما يجري ذلك مجرى قول القائل امر بان يكون
ما علم انه لا يكون ويستحيل قول القائل فيه انه يكون مع العلم بانه لا يكون ولا يصح قول
القائل هل يجوز ان يترك الكافر الكفر في حال كونه لان ذلك يودي الى ابداع
الموجود وقد بينا قوله في ذلك وكان يقول ان ترك الكافر الايمان هو نفس الكفر
وان المتروك به هو الايمان وان اخذه الكفر هو نفس الكفر وكان يقول ان الاخذ
هو الماخوذ كما ان الفعل هو المفعول وان الترك هو المتروك لانه مجراه مجرى الضد المنافي
والضد غير ما يضاده وكذلك المنافي غير ما ينافيه وسنذكر تفصيل مذاهبه
في التوفيق واللطف ان شاء الله تعالى وكان يقول ان قول من قال ان القدرة
على الشي غير القدرة على ضده توسع وحقيقة الجواب عن ذلك ان التغاير انما
يكون بين شيئين موجودين فاذا وجدت القدرة على الشي لم يجز ان يوجد
القدرة على ضده بل القدرة على الشي لا يقدر بها الا عليه وحده وكان يقول
في العجز مثل ما يقول في القدرة ان العجز الواحد لا يعجز به الا عن شي واحد ولا يعجز
الا عن موجود معه وكان يسوي بين تعلق القدرة والعجز فان ذلك يقتضي وجود
المقدور والمعجوز عنه وانهما يتعلقان تعلقا واحدا ويعتبر احدهما بالاخر في الاضداد
في حكم متعلقاتها وذكر في مسئلة العجز انه اعتبر بما ذكره في كتبه ما سوى هذا القول

فأما كان نصرة للنجار وذلك أن النجار يفرق بين تعلق الاستطاعة والعجز ويقول
إن العجز عجز عن الضدين مع الاستطاعة استطاعة لشيء واحد وعلى هذا الجواب كان
يقول في جواب من سأله إذا لم يكن المأمور بالإيمان قادرا عليه أفعاجز هو عنه أن ذلك
محال لأن العجز لا يكون عجزا إلا عن موجود فإذا كان كافرا لا يصح أن يكون مع كفره
إيمان في حاله وكان يحيل أن يعجز العاجز إلا عما يصح أن يقدر عليه بدلا منه وكان
يقول إذا قيل له إذا قلت إن الاستطاعة علة للفعل أفتقولون إن الله سبحانه
أوجب الفعل بها أنك إن أردت أن الله عز وجل أوجب الفعل بها أي خلقه و
خلقها وجعل حركة الإنسان كسبا له بها فأنا نقول ذلك وإن أردت أنه أوجبه
بها على معنى أنه فعل الفعل بها وكان يقول إن الاستطاعة علة للكسب والتيسير
الكسب علة للاستطاعة وإن كان لا يصح أن يتقدم وجود أحدهما وجود صاحبه
فيفرق بين ذلك بأن جنس الكسب يوجد مع عدمها وجنسها لا يوجد مع عدم
الكسب وكان يقول ليس كل من قدر على الشيء ولم يقدر على تركه مضطرا إليه
كما أن الفاعل في حال وقوع الفعل عندهم لا يوصف بالقدرة عليه ولا على
تركه ولا يكون مضطرا إلى الفعل وكان يحيل ما جوزه النجار من ترك الشيء في حاله
بأن لا يكون كان وجد وكان يقول ليس كل من لم يوصف بالقدرة على الشيء
عاجزا عنه قد يكون تاركا له ويكون مما لا يصح أن يقدر عليه فلا يوصف بالعجز
عنه إذا لم يوصف بالقدرة عليه وكان يقول ليس بمنكر أن يقال للفاعل
في حال فعله أنه يفعل وللآكل في حال أكله أنه يأكل ويكون ذلك فعله على الحقيقة
كما أنه يقال له في حال فعله أنه فاعل وآكل وضارب ونحو ذلك وكان يحكي
الفرق بين قول النجار وقول المعتزلة وقوله في البدل بأن المعتزلة يقولون لا يكون
البدل من الموجود في حاله بأن لا يكون كان وجد ويجيزون البدل من الشيء
قبل وجوده ويزعمون أنه جائز قبل كون الوقت أن يقع في الوقت ضده في
المعلوم أن يقع فأما إذا وجد الوقت فذلك محال واستوى قولهم في إحالة

في إحالة البدل من الموجود والقدرة عليه فأما النجار فإنه يثبت القدرة على الموجود
في حال وجوده ويجيز أن يكون ضد الشيء الواقع في الوقت واقعا فيه بأن لا يكون
كان الوقت وقتا لما حدث فيه وبأن لا يكون ما حدث فيه حادثا فاستوى قوله
في إثبات القدرة على الموجود وإجازة البدل من الموجود وقال الذي يذهب
إليه في ذلك فهو أن قدرة الإنسان لا يجوز أن يكون قدرة على غير موجود فأما
إجازة البدل من الموجود فإن الجواز في اللغة بمعنى الشك وبمعنى يحل فإذا قلنا
جائز أن يكون الشيء في حال كون ضده بمعنى يحل فلسنا نمنع أن الله تعالى أحل لنا
ذلك في حال أكل الميتة على غير اضطرار من أن نأكل غيرها من الذي يسوغ أكله في
تلك الحال وأن نترك كلها في تلك الحال قال وقد قالت المعتزلة في المعلوم الذي
علم الله أنه لا يكون نظير قولنا في ذلك لأنهم يقولون إن الإنسان مأمور بترك
ما علم الله أنه لا يكون فلو ترك ذلك المعلوم لم يكن كان السابق في العلم أنه
لا يكون وأما الجواز بمعنى الشك قال فلسنا نقول إنه جائز أن يكون الشيء في حال
كون ضده بدلا منه بأن لا يكون كان ضده بمعنى الشك في كونه لأنا ما علمنا كونه
لا يجوز الشك معه في كونه لتنافي اجتماع العلم والشك قال ولكنا نتكلم على الموجود
في حاله فنقول لو كان ضده في هذه الحال لم يكن كائنا كما نقول لو كان ضده
واقعا لكان خير الإنسان كما قال الله سبحانه ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا
لهم وقد يسوغ أن نقول فيمن لم يؤمن منهم بأنه قط لو آمن لكان خيرا له فلا يخلو قولنا
في ذلك من أن يكون المعنى فيه أنه لو كان الإيمان منه في حال القدرة أو في حال الكفر
فإن كان المعنى في حال القدرة استحال ذلك عنده لاستحالة كونه فيها عندهم
أو يكون ذلك في حال الكفر فيؤدي إلى ما قلنا وكان يقول إن قول القائل يكون
ترك الكفر في حال كونه متناقض لأنه بقوله يكون تركه قد أوجب الكفر لم يكن
وبقوله في حال كونه الكفر قد أوجبه فكأنه قال إن الكفر كان لم يكن في وقت واحد
وهذا كلام لا يحصل تحته معنى وكان يقول إذا قيل له إذا كانت الطاعة موجودة

في الحال فيما وجه الامر بان يفعل الشيء فيها وهو فيها كان بانه يصح ذلك كما صح ان يكون
فاعلا في حال كونه وان يكون مفعولا في حال كونه كذلك لا ينكر ان يكون مأمورا به
في حال كونه وكذلك يجيب اذا قيل له اذا قلت ان الكافر مأمور في حال كون الكفر منه
بالايمان فلا وجه لكون الشيء في حال كون ضده الا بالجمع بينهما فاذا امر بان يؤمن
في حال كفره فقد امر بالجمع بين الايمان والكفر بانه انما قلنا امر بان يؤمن في حال كفره
بانه لا يكون كان الكفر كائنا منه في هذه الحال كما تقول انه امر من في معلومه انه يعجز
في الحال الثاني ان يؤمن فيه بدلا من الكفر بان يترك الكفر ولا يوقعه وليس الامر بذلك
امرا بالجمع بينهما وان كان في معلومه ان الكفر يكون واقعا في الوقت الثاني لا محالة
وكان يجيب اذا قيل له هل يقدر الله عز وجل ان يجعل الانسان في حال فعله تاركا
للموجود الذي كان فيه بانه قادر على ذلك بان لا يكون كان خلق فيه القدرة على كونه
هذا الموجود وبانه يخلق فيه قدرة على تركه بدلا من قدرته عليه فلا يكون موجودا ولا تكون
القدرة عليه موجودة ويكون تركه موجودا وكذلك يوصف الله تعالى بالقدرة على
ان لا يكون هذا الكفر الكائن في حاله بان لا يكون كان خلقه في الحال وبان لا يكون كان
الوقت وقتا له وكان يجيب قول القائل انه يقدر ان يفني الكفر في حاله بان لا يكون
كان اوجده بان الفناء انما يقع على شيء كان موجودا ثم فني بعد وجوده ولا يقال
لما لم يكن فني فاذا قيل افيقدر ان يفنيه في حاله بان لا يكون كان وجد ناقض كلامه
لانه لو لم يكن كان وجد لاستحال ان يفنى واذا استحق الوصف بالفناء وجب
الوجود قبل الفناء وفي هذا اثبات الوجود ونفي الوجود وذلك محال وان الترك انما
يكون تركا لما لم يقع ولا يستحيل ان يقال ان الباري تعالى يقدر ان يخلق الترك
في حاله بان لا يكون كان خلقه وكذلك كان يجيب اذا قيل له اذا كان الانسان
مأمورا بترك الكفر في حاله بان لا يكون كان كفر فما انكرتم ان يكون مأمورا بالتوبة من الكفر
في حاله بان لا يكون كان كفر بان الترك في الحقيقة اذا وجد كان تركا لما لم يقع فلم يمتنع
ان يؤمر الانسان بترك الشيء في حال وقوعه بان لا يكون كان اوقعه وكان يكون

يكون الترك اذا وجد بدلا من المتروك تركا لما لم يقع والتوبة انما تكون توبة من الذنب
اذا كان قد وقع وكان يقول ان الله تعالى يوصف بالقدرة على ان يحول بين الكافر
وبين ما يقدر عليه من الكفر في حاله بان لا يكون كان اقدره عليه وبان لا يكون الا وقد
عصمه منه بان خلق فيه قوة الايمان التي هي عصمة من الكفر بدلا من الكفر وقوته وانه لو قال
القائل لم عصم الله الكافر من الكفر معناه لو لم يقدره على الكفر واقدره على الايمان
بدلا من اقداره له على الكفر كان قد عصمه بان لا يكون كان قواه على الكفر وكان يفرق
بين قول القائل اذا جاز ان يأمر الله تعالى بالفعل في حاله فلم لا يجوز ان يأمر به وقد
فرغ منه وقال لا يجوز ان يأمر بفعل فعله امس على مذهب النجار بانه في حاله قد كان
على معنى يكون على غير استيناف منه وليس الفعل منقضيا ولا مفروغا منه
وانما هو كائن يكون وليس بكائن قد كان على غير ما وبين يكون ولما مضى من الفعل
كان فيه لا على معنى يكون فلذلك اختلف الامر لانك تقول الساعة تجلس واهو
الساعة بشيء ولا يقال امس الساعة بشيء امس فلما جاز به على اصله بانه لو لم يكن
كان بقاء على معنى ان يقال اعدناه كان منه امس وان الباري تعالى قادر على ان
يقدرنا على اعادة ما كان منا من الاعراض كما انه يعيد الاجسام لان الدليل على
اعادة الاجسام هو الدليل على اعادة الاعراض وكان يقول ليس قياس
المأمور به في حاله قياس المنقضي لان الشيء المفعول يكون مفعولا في وقت حدوثه
ولا يجوز ان يكون المنقضي مفعولا في حال تقضيه وكان يقول ان الله تعالى يريد الفعل
في حاله كائنا فاذا قيل له فاذا امر في حال المعصية ان لا يفعلها فقد امر ان
لا يفعل ما يراه الله تعالى من المعصية وان يفعل ما لم يخلق بان ذلك على وجهين
ان اردت انه امر في حال معصية بفعل طاعة لم يخلقها الله تعالى ولا يخلقها
الله عز وجل اذا لم يكن مكتسبا لها وليس كائنا فنعم وان اردت انه امره في حال
المعصية بفعل طاعة لم يخلقها فلا فاذا قيل له ارايت لو كان تاركا لما يراه
الله تعالى اليس كان تاركا لما يراه الله سبحانه كائنا منه بانه لو ترك الفعل

الذي فعله في حال كونه لم تكن الردية كانت واقعة عليه بل كان يكون الترك لما هي
لا المتروك كما ان الفعل الذي هو في المعلوم انه كان في هذه الحال لو لم يكن كان بنا فيها
كان السابق في العلم انه لا يكون في هذه الحال ولم يكن السابق ان يكون وكان يقول
ان الكافر مختار للكفر موثر له وايثاره واختياره ارادته له وانه لا يستحيل ان يكون
المؤثر موثرا لما لا يقدر على تركه ولا يجوز ان يكون موثرا لما يكون عاجزا عن تركه وكان
اذا قيل له اين يصح عفو من لا يقدر على الاقتصاص يجيب بانه قد يصح العفو وان
لم يكن قادرا على الاقتصاص الا ترى انه لو كان لو اساء على رعيته الذين لا يطيقون
الاقتصاص منه فقال المجني عليه قد عفوت عنه لكان عفوه صحيحا وكذلك لو ان رجلا
جنى على رجل ثم غاب الجاني ولم يقدر عليه ولم يعلم بمكانه لم يمتنع ان يقول المجني عليه
قد صفحت عنه وكان ذلك منه حسنا وان لم يقدر عليه ولا على الاقتصاص منه
وكان يقول ان التوفيق للايمان مخلوق وهو انعام الله تعالى على المؤمنين بالايمان
وذلك هو قدرة الايمان وكذلك العصمة والتسديد والتاييد والعون والمعونة
وان الخذلان يكون بمعنى الهلاك والعقوبة وقد يكون بمعنى وجود قدرة الكفر وكان
لا يقول كل قدرة على المعصية خذلان بل قدرة الكفر هي الخذلان دون غيرها
من القدر وكذلك قدرة الايمان هي التوفيق دون غيرها من القدر وان قول
المسلمين اللهم اخذل الكافرين انما هو سوال عذابه اياهم من اطباق النيران وانزال
المكروه بهم من الذل والخزي والقتل والظفر بهم وليس شي من ذلك قدرة على الكفر
وكان لا يطلق على استطاعة الكفر انها كفر ولا على استطاعة الشر انها شر
او فساد من اجل وجود الفساد بها وذكر في بعض كتبه ان جوابنا في ذلك ان
سبب الضرر لا ينكر ان يكون ضررا على معنى ان الله تعالى قد اعقبهم الضرر بان خلق
فيهم قوة الكفر الذي فيه عطبهم وهلاكهم قال وكذلك قوله في قوة الكفر اذا افسدوا بها
انها فساد لهم قال وقد راينا المسلمين يصفون الاشياء التي يحصل بها الهلاك
بالفساد فيقولون فسد الزرع وفسدت الثمار اذا هلكت فلما كان الله تعالى قد خلق

خلق فيهم القوة التي يحصل بها غاية الضرر قيل انها فساد لهم والله سبحانه الخالق
لها وهم الفاسدون بها قال ولا يجب ان نسميها كفرا كما نسميها فسادا الا ترى
ان الكبائر عندنا وعندهم فساد وليست كفرا وكذلك المعاصي التي هي صغائر عندهم
يسمونها فسادا ولا يسمونها كفرا فلا يجب ان يكون كل فساد كفرا وكان لا يابى
اطلاق القول بان استطاعة الكفر ضلال لهم على معنى انه اهلاك لهم به يهلكون
ويضلون فلما ذهبوا بالاستطاعة عن الحق وسلكوا بها الكفر كانت
ضلالا وهلاكا اذ كانوا هالكين ولا يجوز ان يقال انهم ممنوعون عن الحق لان الذي
يذهب عن الطريق يقال ضل عنه بمعنى ذهب او هلك ولا يقال انه ممنوع منه
لانه هو الذي ضل ولا يقال انه هو الذي منع نفسه لان المنع عجز والقادر على الشي
لا يصح ان يكون عاجزا عن ضده **فصل اخر في بيان مذاهبه في اللطف والصلاح
والاصلح وما يتعلق بذلك** اعلم انه كان يقول ان اللطف في فعل الطاعة هو المعنى
الذي اذا فعله الله تعالى بالمكلف كان مطيعا لا محالة وذلك هو قدرة الطاعة
وكان لا يجعل ما عداها من المنافع لطفا في فعل الطاعة لاجل ان جميع ذلك مما لا يستحيل
ان يوجد مع عدم الطاعة وانما يكون اللطف في فعل الشي ما اذا وجد ما هو لطف
فيه فعله ووجوده ولا يختص شي من المنافع بهذا الحكم الا القدرة فقط لانها هي التي
يوجد بها يوجد مقدورها لا محالة ولا يصح ان يقارنها منع او يعجز عن وجود مقدورها
وكان يقول ان ما في مقدور الله سبحانه من انواع اللطف واجناسها لا حد
له ولا غاية وانه خص بذلك المؤمنين فقط فاما الكافرين فلم يفعل بهم لطفا
في الدين بوجه من الوجوه وكان يقول ان ترك فعل ذلك بالكافرين لا يقتضي له
بخلا ولا جورا لان البخل منع واجب مستحق ولا يجوز ان يستحق على الله شي بوجه
وانما افعاله تفضل اذ كان انعاما ولا يجب بترك التفضل بخل وكذلك افعاله
كلها عدل لاجل ان كل ما فعل فله ان يفعل والجور انما هو الخروج عن الحد والحدود
والزوال عن الرسم المرسوم ولا يجوز ان يكون فوقه حاد ولا راسم فيكون بفعل شي

جايزا وكان يقول اني لا ابى القول بان الله تعالى اراد سفه من لم يلطف له واهلكه
وانه لم يفعل له ذلك لاجل ان مراده فيه اهلاكه وفساده وكفره وقد بينا من مذهبه
في باب الارادة انه كان يقول ان السفيه لا يكون سفيها بارادة السفه كما لا يكون
المطيع مطيعا بارادة الطاعة ولا الحكيم حكيما بارادة الحكمة وكان يقول انه لا فرق
بين ان يفعل بالمكلف ما يعلم انه اذا فعله به فسد وفعل ما يؤديه الى الهلاك وبين
ان لا يفعل به ما لو فعله لنجا من الهلاك من ان كل واحد من الامرين يجري مجرى صاحبه
وان من منع احدهما واجاز الاخر فقد ناقض وكان يقول ان الالطاف التي فعلها
بالانبياء والمؤمنين ابتداء فضل منه لو لم يفعله لم يكن سفيها ولو كان واجبا
عليه فعله لما استحق عليه شكرا به ويتناول على ذلك سائر الآي التي في الكتاب
مثل قوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكا منكم من احد ابدا وقوله ولولا فضل
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا ونحو ذلك من الآي التي تجري مجراها
وكذلك كان يقول في تكليف الخلق ان ذلك ليس بواجب بل كان جايزا ان يكلف
وان لا يكلفهم كما يقول في الاقدار على ما كلف والمعونة عليه ان ذلك جايز وليس بواجب
ايضا وكل ذلك من الفعل والترك عدل وحكمة وليس في ذلك شيء واجب ولا
ولا ما يكون تركه جايزا ولا سفيها وكان يقول ان المعتزلة يلزمهم تعجيز الله تعالى
في منعهم وصفه بالقدرة على ان يفعل بالكافرين لطفا يؤمنون عنده اختيارا
وانه يقول سواء قول من قال انه لا يوصف بالقدرة على الامر الذي اذا فعله
بالمكلف فعل ما كلفه اجبارا والجاء وبين من لم يصفه بالقدرة على ما اذا فعله
بهم فعلوا ما كلفهم اختيارا في باب لزوم التعجيز من القولين جميعا لقائلهما وكان
يقول ان اسم اللطف والتوفيق والعصمة من طريق اللغة لا يمتنع ان يقع على قدر
المعاصي والكفر ولكن انما خصصناها بقدر الطاعة والايمان لاجل عادة
المسلمين من اهل الاسلام في ذلك ودعائهم ربهم ومسئلتهم اياه بان يلطف
بهم ويوفقهم ويعصمهم وذلك رغبة في فضله وطمع فيما عنده وفي قدرته من فعل

من فعل الخير بهم وكان يقول ان انواع هذه الالطاف اذا توالت وفعلها الله
تعالى بالمكلف ولم يخللها كبيرة فسبيل من فعل ذلك به انه معصوم مطلقا وذلك
كاحوال الانبياء والمرسلين والملائكة والمقربين فاما اذا تخللها الكبائر والمعاصي
فانه لا يقال له مطلقا معصوم وان قيل انه معصوم من الكفر اذا اتى بتوحيد ربه ووافى
عليه معاده وكان يقول انه لا ينكر ان يكون في المؤمنين سوى المرسلين من يعلم
الله عز وجل من حاله انه لا يواقع كبيرة فيكون عنده معصوما على الاطلاق ولا
يقال مثل ذلك عندنا في واحد بعينه ما خلا الانبياء والمرسلين الا ما نقوله
في الامة اذا اجتمعت على امر من الامور ان ذلك الامر حق واجتماعها مامون الخطأ
والزلل وكان يقول ان الصلاح والاصلح والمصلحة انما يرجع فيها الى النفع والانفع و
المنفعة والى اللذة والالذ والى ما يؤدي الى ذلك وكذلك يضاف الصلاح و
الاصلح والمصلحة بلفظها الى ما يجوز ان ينتفع به دون ما لا يجوز ان ينتفع به كامتناع
اضافة ذلك الى الله تعالى والى الاعراض والى الجماد ولما لم يصح الانتفاع والنفع فيها
وكان يقول ليس يجري قولنا في الشيء انه صلاح ومصلحة واصلح مجرى قولنا فيه انه حكمة
او صواب او حق لان كثيرا من الاشياء قد يكون حكمة وحقا وصوابا ولا يكون
في نفسه صلاحا ومصلحة الا ترى الى فساد الابدان بالعلل والامراض والموت وتعذيب اهلها
بين اطباق النيران ووجود الالام فيها وانواع الضرر ان ذلك يرجع الى ما هو
حق وحكمة وصواب وليس بصلاح واصلح ومصلحة لا لمن يفعله ولا لمن فعل فيه ولو
كان يجري القول في الشيء انه صلاح ومصلحة مجرى القول فيه انه حكمة لكان يتبعها في
الاضافات والنسب فكان يكون مصلحة لكل من هي له حكمة وحكمة لمن هو له مصلحة
وذلك فاسد وكان يقول ان افعال الله كلها حكمة وحسن وصواب وحق و
عدل ومن بعضها مصلحة وصلاح واصلح لمن فعل فيه وكان يقول ان خلقه من يعلم انه يكفر
ويعطب ويهلك وتمكينه مما يتوصل به الى فعل ما يهلكه مع علمه بذلك لا يكون نظرا له
ولا صلاحا ولا مصلحة بحال وكذلك اطالة عمره في العمر واقامة الروح في جسده

وابقاه اياه مع علمه بانه يزداد كفرا واستحقاقا للعقوبة لا يكون صلاحا له
ولا اصلح ولا لغيره ايضا اذا علم ان غيره اذا نظر اليه فسد به وغيره وكان
يقول ان القول بالاصلح على التحقيق يوجب تناهي مقدور الباري تعالى لان ذلك هو
الانفع والالذ ولا نوع من النفع واللذة الا والله عز وجل قادر على الزيادة فيه
لا الى حد وكان يقول نظير قولنا في الانفع والزيادة في الصلاح نظير قولنا في الاكبر
والاكثر في الاجزاء انه لا حد له في المقدور ولا نهاية ونظير قولنا في الجزء الذي لا يتجزى
وانه لا شيء اصغر منه نظير قولنا في اقل اللذات والمنافع ان ذلك منتهى الجزء
لا يتجزى فيستحيل ان يتوهم اقل منه وان قياس الاقل في الاصلح قياس الاقل
في الاجزاء وقياس الاكثر في النفع قياس الاكثر في الاجزاء وكان يقول ان صدق
الله تعالى غير مقدور لانه كلامه وكلامه صفة ذاته لم يزل بها موصوفا وان الصدقين
لا يتفاضلان من حيث الصدق وكذلك الحكمتان لا تتزايدان من حيث هي حكمة
المنافع واللذات تتزايد من حيث هي لذة ونفع فلذلك وجب ان يكون ما في مقدور
الله تعالى من المصالح والمنافع واللذات لا حد لها في الكثرة وانها تنتهي في القلة
الى الامر الذي لا يتوهم اقل منه وكان يقول ان الاصلح كان للمكلفين ان يبتديهم في
اللذات ويزيل عنهم مشاق العبادات ويريحهم من تعب المطالبات ويوصل اليهم
ابتداء من النعيم واللذات ما يوصل اليهم بعد الطاعات وهو القادر على ذلك
وهم المحتاجون اليه وهو الغني عن تكليفهم وطاعتهم ولكنه المتفضل في فعله اذا شاء
فعل وكان له التفضل واذا شاء ترك وكان بالترك عادلا حكيما وكان يقول
ان ما يصل الى المكلفين بعد الطاعات من النعيم ليس باستحقاق وان ابتداءهم بمثل
ذلك الذ لهم واهنأ واروح والنفس من لو فعل ذلك بهم كان اصلح لهم وكان
يقول ان من ابى ذلك فقد ابى ما يعلم صحته باوائل العقول لان كل العقلاء
لو خيروا بين ان يوصل اليهم المنافع التي هم اليها محتاجون من غير تعب و
تكليف وبين ان يوصل اليهم مثل ذلك او دونه بعد التعب والتكليف كان

كان حسن اختيارهم لانفسهم ونظرهم لها يدعوهم الى اختيار المنافع من غير تعب
وخاصة اذا لم يكن لمن يكلفهم ويتعبهم بما يكلفهم اليه حاجة وانما غرضه منفعتهم في
تكليفه لهم فبان ان من لزم حكم العقول ما تقتضيه حكمة العقلاء في اختيار النظر
لانفسهم وايثار الصلاح والاصلح لهم نقض ما قلنا واذا صح هذا ان ثبت علم ان
ما فعله الله تعالى بالخلق من ابتدائه لهم في دار التكليف والمحنة فليس مع فعل الاصلح
بهم ولهم ولا هو حسن النظر لهم وكان يقول فيمن يعلم الله تعالى من الكفار انه لو
بقاه لامن انه يجوز ان يخترمه وان سبق من علمه انه يكفر وانه يجوز ان يكلف واحدا
يعلم انه ان كلفه كفر وانه لا يكلف من علم انه ان كلفه آمن وانه يجوز ان يكلف
واحدا عشرة اشياء يعلم الله تعالى انه يكفر بها ولو كلفه خمسة امن وانه لا يكلفه
خمسة بل يكلفه عشرة وكان يحيل قول من قال ان الله تعالى اذا علم من عبده انه
لو اغناه او اماته غيره او افقره او ابقاه يؤمن او يكفر ويقول ان هذه الاشياء
غير موجبة لكفر ولا ايمان وان كفر الكافر وايمان المؤمن انما يوجبهما القدرة عليهما
وذلك يحل في محل قدرتهم وكان يحيل قول من قال ان الله تعالى يفعل كذا لكذا او
ان الله عز وجل يفعل كذا ارادة لطف غيره وصلاحه وذلك لاستحالة ان يفعل
الله سبحانه الشيء لعلة او لسبب وكذلك كان يقول ان الله تعالى موصوف بالقدرة
على ان يبقي المؤمن الذي يعلم انه اذا ابقاه ازدادت طاعاته ويجوز ان يخترمه
ويكون ذلك حكمة منه وعدلا وان الانبياء لو ابقاهم اكثر من ذلك كانوا اكثر
طاعة وثوابا فلما اخترمهم لم يفعل بهم اصلح ما في مقدوره لهم وكان ذلك منه
حكمة وكان يقول ان الوعد والوعيد من الله تعالى والترغيب والترهيب بعد
الامر والنهي غير واجبين وانه اذا لم يزجر عن الجهل لم يكن مبيحا للمعصية وان
الله تعالى قادر ان يبتدئ بمثل العوض الذي يفعله بعد الالم من غير ايلام ولو فعله
كان حكيما متفضلا ولو تركه لم يكن جائرا وان من قال لرسول الله صلى الله عليه و
سلم ان خرجت الى بلد كذا او وصلت اليه كانت طاعتك اكثر من طاعتك

الساعة غير انك لا تصل اليه لانك تقتل انه ان خلى وحكم نظره اختار ترك الحجّ
وكذلك انه قال له ان وصلت الى بلد كذا ملكت عشرة الف درهم غير انك لا تصل
وتغرق قبل وصولك اليه ان خروجه لاخذ ذلك تعرضا للمنفعة ليس بحكمة ولا حسن
نظر منه لنفسه وكذلك القول في اخبار الله تعالى البقاء لمن علم انه اذا ابقاه
يعطب اذا ابقاه ليس بنظر له وكان يقول خلق الله تعالى من يعلم انه يكفر فيستحق العقاب
الدائم ليس بنظر له وان كان مريدا ان ينتفع ايضا على تسليم هذه الدعوى لهم مع قولهم
انه يريد ما لا يكون ولا يعلم الشيء انه يكون الا كان وكذلك كان يقول ان احدنا
اذا علم انه اذا اعطى ابنا له سيفا قتل به نفسه وان لم يعطه السيف لم يقتل به
نفسه واعطاه فهو مريد لفساده وكذلك اذا علم الله تعالى انه ان اعطى عبدا من عبيده
حيوة وقدرة وابقاه فعل به الكفر الذي يستحق به العذاب ان ذلك يوجب ان يكون
مريدا للفساد لانه علم انه ان لم يعطه القدرة لم يفعل الكفر وان اعطاه فعل الكفر به
وكان يقول سواء قول من قال انه لو وجب ان يميت من يعلم انه يكفر كانت طاعته
تقع على جهة الالجاء وقول من قال انه يجب ان يميت من يعلم انه ان ابقاه ازداد
لاجل انه قد دلّ على وحدانيته وصدق رسله وعلم انه يعاقبه ان مات كافرا
وانه كما يجوز في حكمة الله عز وجل ان يبقى المؤمن الذي ان ابقاه كفر كذلك يجوز في حكمته
ان يميت الكافر الذي ان ابقاه امن وكان يقول انه يجوز ان يستوي عبدان
في المعصية فيتفضل على احدهما بالعفو ولا يتفضل على الاخر بمثله وكذلك يجوز ان يرد
القيمة اثنان احدهما عامل والاخر غير عامل فيتفضل على من لم يعمل بمنزلة ثواب
من عمل ولا يكون ذلك جورا ولا سفها وكان يقول ان المحاباة ماخوذة من الحبا
وهو العطية وجائز في فضله ان يحبو واحدا ولا يحبو اخر بمثله وكان يقول ان من ترك
ذلك اذا فعله بهم في القيمة بمنزلة ما فعله بهم في الدنيا من اختلافهم في منازلهم و
اموالهم واقدارهم وصحتهم وسلامتهم ولم يكن تفضله على احدهما يوجب تفضله على الاخر
وكان يقول كما انه يجوز لاحدنا ان يعفو عن حق ويطالب بحق ولا يخرج عن الحكمة كذلك

كذلك يجب على اصلهم انه لا يمتنعوا اسلافي فعل الله عز وجل وقد بينا من مذهبه
انه كان يقول ان ثواب المؤمن غير مستحق على الله تعالى وانه لو كان مستحقا عليه
لم يجز تاخيره عنه وكان يقول انه لا يجوز ان يصير فعله حكمة لاجل ما يحدث من فعل
غيره عنده بل فعله حكمة لعينه فلا يقع الا وجه الا حكمة وانما يكون لغيره جورا
منه يكون سفها لا منه كما ان جميع ما فعله من الالوان والحركات فلغيره لون
وحركة وله فعل وكان يقول قد يكون عين الشيء منه قبيحا ويكون حسنا منه ويكون
له سفها ومنه حكمة وسنكشف عن اصله في ذلك باكثر منه في باب التعديل
والتجوير ان شاء الله تعالى **فصل اخر في بيان مذاهبه في الباب الذي
يسمّيه المخالفون التولد** اعلم انه كان يحيل قول من قال فعل متولد وفعل مباشر
ويقول ان المباشرة اصله من الصاق بشرة ببشرة ولا يصح ان يكون الفعل بشرة
كذلك يحيل قول من يقول للفعل انه متولد او مولد ويقول ان الاعراض لا يصح فيها
التولد والتوليد لان ذلك على الحقيقة من صفات الاجسام والجواهر او من صفات
المحدث المخترع وكلا الوصفين في العرض ممتنع وكان يقول ان الحوادث كلها
مخترعة لله تعالى ابتداء وابتداعا من غير سبب اوجبه ولا علة ولدته وانه ما من عرض
فعل مع عرض او بعده عرض او قبله الا وكان جائزا ان يفعل مع خلافه او على
خلاف ذلك الوجه في التقدم والتاخر وكان يقول ان القدرة التي يخلقها في
الانسان ويخلق معها مقدورها فليست القدرة مولدة للمقدور ولا موجبة له
وان كان لا يابى التسمية بانها علة له فانه كان يجوز ان لا يوجد القدرة ويوجد
من جنس مقدورها مع عدم القدرة وان لم يكن مقدورا وكذلك العلم والحيوة
والادراك والبصر فليس احدهما موجبا لصاحبه وانما استحال ان يوجد العلم
مع فقد الحيوة والادراك مع فقد البصر لان العلم يضاد ضد الحيوة وهو الموت
فاذا لم يكن الحيوة كان العلم الذي يضاد الموت مع الموت موجودا وذلك محال
وكان يقول ان من قال بالطبيعة الموجبة والطبع المولد مخطئ من قبل ان الطبيعة والطبع

على ما يشيرون اليه انه كان معنى حادثا لم يخرج عن جنس الجواهر والاعراض ولا يصح
ان يكون من جنس الجواهر لوجود تجانسها واقتضاء ما شاركه في الجنس مثل حكمه
وفقد ذلك وعدمه وان كان ذلك من نوع العرض وجب ان يختص بحكم يباين
به سائر ما عداه من المعاني المعقولة والاعراض المعلومة حتى يتميز بتلك الاوصاف
المخصوصة منها وبين ما ليس منها مثل وصفها فاذا حصل ذلك نظر في حكمه
وهم لا يشيرون الى اكثر من هذه العبارة الفارغة ولا يزيدون على ذلك ما يؤدي
الى تحصيل معنى مخصوص بحكم ووصف واذا لم يحصل المدعى لذلك الا على لفظ
فارغ من معنى معقول حاصل فان الذي يعقل من هذا المعنى هو الشيء المعتاد الذي
قد اعتيد حدوثه على وجه فيقال طبعه الخير وطبعه الشر اذا اعتيد منه ذلك لا
انه هناك معنى مخصوصا يقال له الطبع وعلى ذلك لما اعتاد واحدوث بعض
الاعراض في بعض الاجساد على وتيرة واحدة وعند حدوث بعض المعاني عبروا
عنه بالطبع والطبيعة وليس لذلك حاصل يختص بمعنى مخصوص كالقدرة التي
معناها معقول وحكمها مخصوص واوصافها معلومة وكان يقول على هذا اذا
قيل له اذا لم يكن هناك طبيعة موجبة وانما يحدث هذه الحوادث اختيار الباري
المخترع لها وهو الله عز وجل فهل يجوز ان يختار اختراعها على غير هذا الوجه
ان في ذلك على وجوه منها ما يقتضي محلا في حدوثه لنفسه فلا يجوز حدوثه
الا في محل كحاجة العرض في حدوثه الى محل فهذا الحكم وما شابهه لا يجوز تغييره
وانقلابه ومنه ما هو حادث مستغن بحدوثه عن محل وان كان لا يعقل الان
ولا يرى الا في محل فانه جائز ان يخترع لا في محل ويحدث منفردا عن كل محل وذلك
هو الجوهر الذي يستغني بنفسه عن المحل فاما ما قالت الفلاسفة من المراكز والمعادن
فذلك يرجع الى المعتاد الذي يجوز تغييره لا الى ما لا يصح ان يحدث على خلافه
وذلك كحركة النار صعدا او حركة الحجر سفلا فان ذلك لا لطبع موجب لذلك
ولا لسبب مولد له بل جائز في قدرة المخترع لحركة النار صعدا ان يخلق فيها بدل

ذلك حركة سفلا ويخلق في الحجر حركة صعدا وان يرفع عن الماء البرودة والرطوبة
ويخلق فيها الحرارة واليبوسة وكذلك يخلق في النار رطوبة وبرودة بدل ما
فيها من الحرارة واليبوسة وان اختلفت اسماؤها واوصافها بعد ذلك لاختلاف
هيئاتها واعراضها وبطلان ما له سمي ماء ونارا وكذلك كان يقول فيما جانس
هذه المسائل على هذا النحو ان كل ذلك ما لم يؤد الى نوع من المحال الذي هو بناء اجتماع
الضدين في المحل او استغناء المحتاج الى المحل عن المحل ان ذلك سائغ تبدله
وانتقاض العادة فيه وجائز في القدرة حدوث نوعه ومثله وخلافه وكان
يقول في ذهاب الحجر عند الدفعة انه ليس بفعل للدافع منا بل هو اختراع من الله
تعالى جائز ان يدفعه احدنا فلا يذهب بان لا يفعل الله عز وجل ذهابه وجائز
ان لا يدفعه احدنا فيذهب بان يخترع الله تعالى فيه ذهابا وحركة وكان يقول
ان دفعة الحجر في الدافع لا في المدفوع وكذلك كان يقول في الضرب والقتل والكسر
والرمي ونحوه ان ذلك اذا وصف به المحدث فانه انما يكون بمعنى حادث في
القاتل والضارب والرامي والكاسر وكان يقول انه جائز ان يوقف الله
تعالى الحجر الثقيل في الجو الرقيق من غير علاقة ولا دعامة وان ذلك يجري في الجواز
مجرى ما خلقه الله سبحانه من جملة العالم لا في محل واذا كان الحجر بعض العالم وجملته
لا في مكان اعجب من ايقافه في الجو كان حكمه كحكمه وكذلك كان يقول في وقوف
الارض ان ما فيه من الكون والسكون مخترع لله تعالى ابتداء من غير ان كان تحته
ما يقلها او فوقه ما يظلها فيعتمده وكان يقول في الادراك ان الله تعالى هو المخترع له
في الابصار عند وجود الضياء والمقابلة ولو اراد ان يخلقه مع عدم الضياء
والمقابلة كان على ذلك قادرا وكان كونه صحيحا وكان يقول ان ذلك نظير احداثه
الانسان عن النطفة عقيب الوطي والزرع عند البذر عقيب الحرث وانه قادر
ان يبتدي ذلك ابتداء من غير تقدم بذر ولا حرث وكان يقول ان قول المعتزلة
في التولد وقول الطبايعيين مجتمعان في الفساد واحد القولين معارض بالاخر

وان قولهما جميعا يؤدي الى ان لا يوجد ان كون العالم بما فيه من وجوه الاحكام
والتدبير والاتقان فعل فاعل غير عالم ولا قادر ولا حي وذلك ان الطريق
الى انه نعلم انه كذلك هو الاستدلال بافعاله عليه وهم اجازوا حدوث افعال
منتظمة على غاية ما يكون من الاتساق والتدبير من غير حي ولا عالم ولا قادر لان
الطبايعيون فانهم اجازوا حدوث افعال محكمة ابتداء من غير عالم ولا قادر و
لا حي والمعتزلة اجازوا مثل ذلك على طريق التولد حتى زادوا على الطبايعيين
فيه فقالوا جايز حدوث فعل لا فاعل له في الحال على معنى انه كان من فعل من فعل
شيئا تولد عنه ذلك في حال التولد فهو معدوم فقد زادت المعتزلة على الطبايعيين
في هذه المقالة ما يوجب عليهم زيادة الشناعة ويفسد عليهم الاستطراق من جهة
الاستدلال على ان صانع العالم موجود وكان يقول ان المعتزلة لا يصح لهم انكار
قول الطبايعيين في اجازتهم حدوث افعال محكمة بالطبع من غير حي ولا عالم ولا
قادر لاجل ما حكيناه عنهم في ذلك مما نرد عليه وكان يقول في حدوث الشبع
بعد الاكل والري بعد الشرب والجوع والعطش عند عدم الاكل والشرب على
وجه مخصوص ان ذلك كله مخترع لله سبحانه مختار ولو شاء الله ان يفعله
على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادرا ولكنه تعالى قد اجرى العادة في احداث
ذلك على هذا الوجه ولو فعل ذلك لكان نقضا للعادة ونقض العادات
انما يكون معجزات وكرامات ودلالات للصادقين وابانات عن الكاذبين وكذلك
يقول في العلم الحادث عند النظر والعلم الحادث بعد الخبر المتواتر انهما مخترعان لله
تعالى ابتداء لا انه جعل احدهما مكتسبا واقعا تحت قدرة المحدث دون الاخر
فيقال لاحدهما كسب وللاخر ضرورة وكذلك كان يقول في الوهي والالم الحادثين
عن الضرب انهما ليسا بكسبين للضارب ولا مقدورين له وجملة اصله في ذلك
ان ما بعد محل القدرة عليه من المعاني فلا يصح ان يكون واقعا بالقدرة التي في المحل
وكان يقول ان من ذهب من اصحابنا ان جملة الانسان هي القادرة فانه

فانه يجب عليه على هذا الاصل ابطال قوله في انكاره القول بالتولد اذ قد جاز
ان يتعدى مقدور القدرة محلها وان كان ذلك في بعض من الجملة ولذلك اشتق
قوله في انكاره هذا المذهب على اصله في ان القادر من قامت به القدرة وذو الجملة
وانه مقدور كل قادر في محل قدرته عليه لا يتعداه والابانة عن كشف اصوله في
هذا الباب يغني عن الجواب في تفريع المسائل التي تتفرع عن هذا الاصل وفيما
نبهنا عليه من هذا الباب من قوله في التولد ما يستدرج على الاجوبة في الفروع
التي تتفرع عنه وتغني عن تطويل الكلام فيه **فصل اخر في ابانة مذهبه
في الاجال** اعلم انه كان يقول ان الاجل والحين والوقت والزمان مما تتقارب
معانيها وان اجل كل حادث حال حدوثه وكان يقول ان الافعال على الاطلاق
يحدد وقتها لا تقتضي مكانا ولا زمانا الا ان المكان والزمان محدثان ايضا فلو كان
كذلك تعلق كل مكان بمكان وكل زمان بزمان لا الى غاية وذلك فاسد فعلى
هذا اذا قيل اجل الدين المراد به الوقت الذي يحل فيه الدين ويكون لصاحبه ان
يطالب به واجل الحيوة حال حدوثها واجل الموت حال حدوثه وكان يحيل
قول من قال الوقت لم يبلغ اليه المخبر عنه بذلك انه اجله ويقول انه يخفى ذلك
يؤدي الى انه يضاف الاجل الى من لم يكن اجلا ولا يجوز على التقدير مثل ذلك
ايضا لما يلزم عليه من المقالات الفاسدة وهذا هو نكتة الخلاف في هذا الباب
بيننا وبين القدرية لانا نقول ان المقتول ميت مات باجله لكن ليس بمقتول
فانه انما مات باجله المعلوم له المقدر ويستحيل قول من قال انه ما لم يبلغه من
الوقت اجله كما يستحيل قول من قال انه ما لم يحدث فيه من الحيوة انه حياته او
موته على الحقيقة وانما يقال في ذلك توسعا ومجازا وعلى هذا نعتمد قوله عز وجل
ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وكان
يتاول قوله قضى اجلا واجل مسمى عنده انه ذلك اجل القيمة وهو عند بعث
الخلق وحشرهم للثواب والعقاب ولهذا قال تعالى ثم انتم تمترون اي تشكون

في هذا الاجل المسمى الذي هو البعث ويتاول قوله ويؤخركم الى اجل مسمى على انه
معناه انه كان يكون لهم اجلا لو بلغوه وكان المعلوم ذلك الا ترى انه لم يضف
اليهم ذلك ولا قال انه اجلهم الا ترى ان اخر الاية يؤيد ما قلناه وهو قوله تعالى
ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر فعلم ان ما لم يبلغوه لم يكن لهم اجلا فاما القول
فيما لم يكن بانه لو كان كيف كان يكون وقد يصح ذلك على نوع من التقدير
وهو ان يقال لو عاش اكثر من ذلك كان ذلك هو المعلوم السابق وكان اجله
حينئذ الوقت الذي بلغه والحال الذي يبقى اليه وليس بيننا فيه خلاف في هذا
وبين القدرية ان الكلام على ما لم يكن بانه لو كان كيف كان يكون وكيف كان حكم
العلم السابق به وكان يقول ان القتل المضاف الينا غير الموت لان الموت
لا يدخل تحت قدرتنا وهو في غير محلها والقتل قد يكون لنا كسبا في محل القدرة
فاما القتل المضاف الى الله سبحانه فقد يكون بمعنى الموت واما قول القائل
انه لو لم يقتل المقتول في هذا الوقت لاماته الله تعالى فلا يصح ذلك على وجه ويصح
على وجه فاما الوجه الذي لا يصح هذا القول منه فهو لان ذلك مما لا يمكن التوقف
عليه الا بالخبر الصادق وكما ان ذلك ممكن فخلافه ممكن والوجه الذي يصح هو انه اذا
كان المعلوم ان ذلك وقت موته واجل وفاته لم يتقدم ولم يتاخر وكان ذلك
كذلك عندهم لعلمه بخبره الصدق الذي لا يجوز فيه الخلف وكان يقول اذا قيل له
اذا مات المقتول باجله فما ذنب القاتل فيقول ذنب القاتل في تعديه في قتله
وهو غير موته وبه يتعلق القصاص والغرامة دون ان يتعلق بما ليس بمقدور له على كل
حال وكان يغلب هذا عليه ونحو هذه المسألة مما يجوز ان يكون في المعلوم مثل ذلك
ويحدث القتل في الحال الذي سبق العلم بان الموت يحدث من فعل الله تعالى فيه
ومع ذلك لا يسقط حكم القصاص وما يتعلق بالقتل من الارش والغرامة ويشبه
اجابة المعتزلة في قولهم لنا لو كان كما قلتم لكان من ذبح ما يذبح من المغصوب
لا يلزمه الغرامة لانه لو لم يذبحه لصار ميتة بان ذلك عندهم جائز ان يكون كان ذلك

ذلك ومع ذلك لا يسقطون الغرامة ولا يجعلونه سببا لاسقاط ظلامته لان من
التعدي في الذبح لا في الموت وبه يتعلق الغرم فاما الموت وهو خروج الروح فلا
خلاف انه غير مقدور للبشر ولم يتعلق به نهي ولا امر فاعلمه ان شاء الله تعالى

فصل في ابانة مذاهبه في الارزاق والاسعار وما يتعلق من ذلك من الكلام في فروعها

قد بينا لك فيما قبل انه كان يقول ان الرزق يجري مجرى الخلق في انه لا يصح ان يوصف
به الباري تعالى في الازل وان وصفنا الله عز وجل بانه رازق وخالق بانه خالق هو
وصف مشتق من الخلق والرزق وانه لا يصح ان يقال ان الله تعالى لم يزل خالقا رازقا
لاستحالة وجود ما منه يشتق هذان الوصفان في الازل الخلق والرزق وكان
يقول ان معنى الرزق فعل واقع على وجه مخصوص وهو ان يكون مما يتغذى به الحيوان
او ينتفع به من دفع حر او برد واذى وضرر واستجلاب منفعة وتمكين من ذلك
هذا هو معنى وصفنا بانه رزق على الاطلاق ثم معنى وصفنا له بذلك على التقييد
باضافة ونسبة مخصوصة الى غيره فانما يفيد ان ذلك الغير الذي اضيف اليه
بانه رزقه يتغذى به او ينتفع به او تمكن به من اجتلاب منفعة او دفع مضرة وكان
لا يراعي في ذلك ان يكون ملكا لمن يتغذى به او لم يكن ملكا فاذا قيل اذا لم يعتبر في
الرزق الملك افتقول ان من اكل حراما فقد اكل رزقه اجاب بان هذا الكلام
يحتمل وجهين مختلفين فاذا فصل ذلك زال اللبس وهو انه ان اراد القائل اكل
رزقه اي اكل ما كان له ان ياكل من الحلال وان اراد انه اكل ما تغذى به وصار قواما لجسمه
وغذاء له فذلك مما لا ينكره وكان يتاول قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
على ان ذلك انما يرجع الى الرزق الذي هو مملوك لمن ينفق منه ولذلك مدحهم
على انفاقه واثنى عليهم لانه لا يمدح على انفاقهم ما ليس لهم ان ينفقوا وليس في
ذلك ما يقتضي انه لا يصح ان ينفق احد الا مما لا يملكه بل يصح ان ينفق مما يملكه على
الوجه الممدوح فيمدح عليه ويصح ان ينفق ايضا على الوجه الذي ليس له ان ينفقه
فيذم عليه وكان يقول لو كان الامر كما قال من زعم ان الرزق هو التمليك لكان

اكثر الخلق غير مرزوقين لله تعالى وذلك ان جملة الحيوانات التي لا ملك لها يجب ان
يكون غير مرزوقة وكذلك يجب مثله في كثير من المكلفين اذا اكلوا حراما وتصرفوا
فيه وهذا خلاف قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وخلاف قوله
خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم وكان يقول لو كان معنى الرزق هو التمليك ومعنى
التمليك التمكين من الاقدار على ما تمكن منه لكان قد ملك الكافرين الكفر ورزقهم من حيث
مكنهم منه واقدرهم عليه والمخالفون فيه يابون ذلك وكان يقول انه لا يصح ان ياكل
احد رزق غيره او يغصب احد احدا رزقه كما يستحيل ان يتغذى احد بغذاء غيره
او ينتفع بنفع غيره او يألم بألم غيره وكذلك لا يصح ان يمنع احد رزق احد او يزيد
فيه او ينقص منه ويجري ذلك عنده مجرى الاجل كما لا يصح ان يقدم احد اجلا او يوخره
فكذلك لا يصح ان يمنع احد رزق احد او يقدمه او يوخره وكان يقول ان جميع ذلك
مقسوم مقدر محكوم به لا يزيد على ما قدر ولا ينقص كما رويت فيه الاخبار ونطقت
به الاثار ودلت عليه آي الكتاب والسنن وكان يقول في الاسعار وما يحدث
منها زايدا وناقصا ان ذلك من الله عز وجل وذلك بالقاء رغبة ورهبة في القلوب
فيزيد على حسب الرغبة فيه والرهبة من فقده وينقص على حسب ما يلقى في القلوب
من الزهادة فيه وقلة الرغبة وكان يقول ان المسعر هو الله تعالى ولا يقدر على
القاء مثل هذه الرغبة والرهبة في القلوب الا الله سبحانه وقد يحدث الله تعالى
ذلك ابتداء ويحدث ذلك عند حدثان حوادث من تخويف سلطان قاهر
وتضييقه وجبره وعند ترغيبه وتكثيره بذلك وفي كلا الحالين يضاف الى الله
خلقا واحداثا وكان لا يسلك في اختلاف هذه الحوادث مسلك ساير اصحابنا
في طلب تعليل له في الجملة من ان ذلك لطلب مصلحة قوم ومحنة قوم وان كان قد قال
تعالى ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا وقال وجعلنا
بعضكم لبعض فتنة وليس في ذلك ما يجري مجرى التعليل اللازم الذي لا يجوز خلافه ولا بد
ان يكون كذلك وهو ما به يكون الفعل كذلك بل كان يقول انه لو احدث هذه

هذه الحوادث على خلاف هذا الوجه من بسط الرزق للكل او تضييقه على الكل
لم يكن في ذلك ممتنعا ولا كان ذلك سفها ولا خلاف الحكمة وكان يقول ان ما
فعل من ذلك فهو حكمة ايضا لا لاجل هذه العلة بل لو حدث على غير ذلك لكان
حكمة حينئذ فالحكمة حكمه الان وعلى ذلك مبنى اصوله في جملة ما يتعلق بالتعديل و
التجوير انه لا يختلف امرهم في وصفه بالحكمة وغيرها باختلاف ما يحدث من افعاله
وتدبيره بل على اي وجه حدث مما يصح ان يحدث عليه فانه لا يحدث الا حكمة
منه لاستحالة ان يحدث منه ما ليس بحكمة فاذا وقفت على هذا الاصل
من مذهبه بنيت عليه ما بعد ذلك

فصل اخر في بيان مذهبه في باب التجوير والتعديل وما يتعلق بذلك

اعلم ان معنى التعديل هو نسبة العدل الى من
عدل واضافة ذلك اليه والحكم له به وذلك معنى التجوير هو نسبة الجور اليه و
الحكم له بانه جاير فاذا قيل هذه من مسايل التعديل والتجوير فالمراد بذلك انها
من المسايل التي يضاف فيها العدل او الجور الى من ينسب اليه الفعل لذلك
فيقال انه فاعله حكم بانه عادل او جاير لاجله وهذا يقتضي ان نبين معنى
مذهبه في الاصل ونبين ثم حقيقة معنى العدل والجور على اصله وقد بينا فيما
قبل انه كان يذهب في معنى العدل الى انه هو فعل ما للفاعل ان يفعله وربما
قال ان ذلك مما لا يتحقق معناه بشيء مفرد لانه يقال عدل السهم عن الهدف
اذا جار وعدل فلان عن الحق اذا زاغ وعدل فلان على فلان عدلا ومعدلة
اذا اعتدل واستقام وعلى هذا كان يقول في احد الجوابين ان الله تعالى
لم يزل عدلا لانه عن صفات النقص والعيب والافة ولا يقول انه لم يزل عادلا
على ما يقال عدل فلان على فلان عدلا ومعدلة لان ذلك يقتضي حدوث
فعل ويستحيل حدوث الفعل في الازل وكان يقول في معنى الجور انه هو الزوال
عن الحد والرسم فاذا كان من زوال عن حد من يجب طاعته كان جورا
مذموما واذا كان من زوال عن حد على خلاف هذا الوجه كان جورا على الحقيقة

ولم يكن مذموما كما قال الشاعر ابو النجم العجلي بادو لو جار لحو صلاته وكب
جور على الحقيقة وليس بالجور المذموم وعلى ذلك كان يجري عنده معنى الظلم انه
يكون قبيحا وغير قبيح على النحو الذي بينا في معنى الجور وكذلك كان يسلك في معنى
الحكمة والسفه والحق والباطل فاذا بين غرضه اصل في واحد من ذلك تبين سائره
به وكان يقول في الجملة افعال الله تعالى كلها عدل وحكمة وحق وصواب وحسن
وليس فيها شيء منه قبيحا ولا منه سفها وجورا وظلما كما ان افعاله عند مخالفينا
كلها حكمة وليس فيها شيء له حركة وسوادا ولا موتا ولا حيوة ولا طعما ولا رائحة
ثم انه لم يتصف هو منها بهذه الاوصاف الخاصة لم يخرج من ان يوصف منها
بما هو لايق به وجايز عليه وكان يقول ان افعال الله تعالى عدل وحكمة وحق
وحسن لا عبارتنا لا لمعنى وانه لا يجوز ان يوجد شيء من افعاله على اي وجه وجد و
حدث لا يكون منه الا عدلا وحكمة وحسنا وحقا وكان يقول يجوز ان يكون
شيء واحد لعينه عدلا ولمعنى جورا ولعينه حكمة ولمعنى سفها كما يكون شيء واحد
طاعة معصية لوقوعه على وجهين مختلفين كنحو طاعتنا لله تعالى هي معصية
للشيطان كذلك نفس الفعل الواحد يكون قبيحا حسنا عدلا جورا من سبيل
لوقوعه على وجهين مختلفين وكان يحيل قول من قال ان افعال الله تعالى تكون
حكمة لاغراض يتبعها وفوايد يتعلق بها بل يكون فعله حكمة منه وانه لعينه لا لمعنى
اكثر منه على اي وجه وقع وحدث وهذا كنحو ما ذهب اليه بعض مخالفينا
في تعليل افعال الله تعالى في انها حكمة بانها حدثت لمنفعة الغير او لدفع مضرة
او لفايدة غيره وكان يجيز حدوث الفعل منه على خلاف هذه الوجوه مع انه
يكون منه حكمة وكان لا يابى ان يبتدى بالضرر المحض الذي لا يتعقبه نفع ولا يتعلق
به غيره بحال ويكون مع ذلك حكمة وعدلا منه وذلك كما يجيز ان يفعل ابتداء
منفعة من غير تقدم طاعة وعبادة ممن ينفعه بها وكان يقول انه الامر
لو كان كما قال مخالفونا ان افعاله تكون حكمة بعلل متعقبة او مقترنة او نفع

او سابقة استحال مع ذلك القول بحدوث العالم وقدم محدثه وذلك انه
لو كان كذلك لم تخل تلك العلل من ان تكون قديمة او حادثة فان كانت
قديمة وجب لقدمها قدم معلولها وهي الفعل الواقع لاجلها لاستحالة
تقدم العلة على المعلول وان كانت حادثة ولعلل ما صارت حكمة افتقرت
العلل عللا الى ما لا نهاية لها وذلك محال فعلم ان اجراء هذا القول وطرده
يؤدي الى القول بحدوث معان لا تتناهى وذلك محال او الى القول بقدم
ما هو فعل وذلك ايضا محال وكان يقول ان طريقة مخالفينا في تعليل افعال
الباري تعالى في انها حكمة بانها معتبرة بالمنافع والمضار التي تتعقبها وتعتبر
بها على اعتبار امر الشاهد يؤدي قود اعتلالهم في ذلك الى حدث الباري تعالى
وذلك انه كما يحسن افعالنا في الشاهد عندهم وقوعها على هذه الوجوه فكذلك
يحسنه ويدعو الى فعله حاجة الفاعل الى فعله وانتفاعه به على وجه من الوجوه
فاما اذا لم يكن له وجه من وجوه الحاجة ولا وجه من وجوه المنفعة اخرج ذلك
من ان يكون له الى الفعل داع ومنع ذلك ان يوثر الفعل ويختاره اعتبار الحكم
الشاهد اذ اذا اختار الفعل واثره فانما يوثره ويختاره لما فيه من النفع واللذة
والجمال ودفع المضرة واذا كان كذلك في القوم اذا ساقوا اعتلالهم ادى قولهم
الى انه لا يكون فعل او يكون فاعله محتاجا مستنفعا فان اجازوا فاعلا على خلاف
الوجه الذي يكون له الفاعل فاعلا في الدواعي الى الفعل فقد نقضوا قاعدتهم
وهدموا اصولهم وقيل لهم فلا تنكروا ايضا ان تخالف حكمة حكمنا في باب كون
فعله حكمة لوجه لا يكون فعلنا بمثله حكمة وكان يقول انه سبيل القبيح والحسن في
الشاهد سبيل واحد في انه انما يجتنب القبيح لما فيه من النقص والضرر الراجع الى فاعله
ويختار الفعل الحسن والحكمة لما فيه من النفع والجمال العايد الى فاعله ولا وجه فيما
يفعل له الفعل في الشاهد او يترك الا ذلك ونحوه فان وجب انه لا يكون فاعلا
لما هو من غيره قبيح لان القبيح لا يوثر فعله الا محتاج او جاهل بقبحه وجب انه لا يكون

فاعل الحسن لانه لا يؤثر الا المنتفع به متضررين واراهم انه يتعذر عليهم ان يرده حكيما
في الشاهد يؤثر فعل الحكمة مع خلوه من هذه الاسباب فذكروا امر الدهري اذا
استرشده ضال عن الطريق فارشده انه في ارشاده له حكيم ولا يكون مستجلبا
لنفع من جهته لفرط غناه ولا معتقد المنفعة من غيره لانكاره المعاد والثواب
فقال لا بد ان يكون فيه وجه من الوجوه التي ما يرشده من استحماد اليه او دفع رقة
داخلة عليه في نفسه او وجه من الوجوه مما عدا ذلك مما يرجع اليه نحو ما ذكرنا فان
خلا من هذه الوجوه خلا من ان يكون له الى الفعل داع ولم يؤثر الفعل مع كونه حكيما و
كان يقول ان ابتداء الخلق بالالام وادامتها لهم كابتدائه لهم بالنعم وادامتها
لهم وتخصيص البعض بذلك دون بعض سواء في الحكمة وكذلك تسخير الحيوان بعضهم
لبعض في الدنيا وخلق بعضهم للجنة وبعضهم للنار وتوفيق بعضهم وخذلان بعض وادامة
العقاب للكافرين والثواب للمؤمنين كل ذلك ابتداء فضل وعدل والجميع حكمة
وخلافه لو وقع كان حكمة وانما قلنا بوجوب اثابة المؤمنين وعقوبة الكافرين
خبرا لا نظرا لان النظر لا يوجب من ذلك شيئا وكذلك كان يقول ان العفو
عن جميع الكفار في العقول جائز قال وعلى اصل مخالفينا يجب ان يكون اجوز لان دفع
ضرر عن من يلحقه الضرر به وهو الى الدفع غير محتاج والفاعل لذلك به غني لا منتفع
بالالام ولا يستضر بالدفع وليس للغير فيها مضرة وما جرى هذا المجرى فحكمه في الشاهد
على اصلهم حسن بعلة ارتفاع الحظر والحجر عن فاعله فيه وكان يقول في جواب من
يسأله عن جملة ذلك اذا جوزت هذه المعاني كلها ورأيت جميع ذلك عدلا
فهلا جوزت عليه الكذب وان يكون ذلك منه عدلا وحكمة كما كان في اختلاف
هذه الافعال بان الكذب ليس مما لم يجز عليه لانه لو فعله كان منه قبيحا لكن طريق
استحالته عليه كطريق استحالة الجهل عليه لاجل ان نقيضه من صفات
الذات ولا يجوز عليه العدم والبطلان فاذا كان علمه من صفات ذاته لم يجز
عليه الجهل لا لقبح الجهل ولكن لاستحالة عدم ما يجب عدمه بوجود الجهل لذلك

كذلك الصدق من صفات ذاته ويستحيل عليه العدم ويقتضي ذلك ان يكون صادقا
كاذبا في شيء واحد كما يستحيل ان يكون عالما وجاهلا في شيء واحد
ومن وجه واحد فاما الامر بالكذب وجواز وروده بذلك فانه كان
يقول لو ورد الامر به لم يستحل مع انه قد روي ان الله تعالى اباح الكذب في
ثلثة مواضع ونهى عن الصدق في كثير من المواضع فقبح صدق لاجل النهي وحسن
كذب لاجل الامر فعلم ان ذلك لم يقبح ولم يحسن لاجل انه صدق وكذب وكان
اذا قيل له اذا جوزت ان يأمر بالكذب فجوز ان يكذب ان ذلك لاجل انه ليس
كل ما يجوز ان يأمر به يجوز ان يوصف به الا ترى انه امر بالحركة فلا يجوز ان
يتحرك وامر بالطاعة ولا يجوز ان يطيع على انهم ان قالوا اذا جوزتم ان يأمر به
فجوزوا ان يخلقه فانه كان لا يأبى ذلك بل كان يقول ان جميع ما خلقه من
الكذب فهو لغيره كذب ولغيره حركة وغيره كاذب ومتحرك ولا يمكن ان
يكون خالق الكذب غيره فيكون غيره الكاذب به كما يكون خالق الحركة غيره
فيكون غيره المتحرك بها وكان يقول محال ان يتصف هو كما يخلقه من الكذب
حتى يكون هو كاذبا كما انه محال ان يتصف بالحركة حتى يكون هو متحركا وكان
يجري القول في احالة الامرين عليه مجرى واحدا وهذا غاية ما ينادي اليه كلام
المخالفين من المعتزلة على هذا الاصل الذي ذهبت اليه في التعديل والتجوير
واثبات افعال الله تعالى كلها عدلا منه حسنا حكمة حقا صوابا على اي وجه
وقع وحدث وكان يقول ان سبيل مخالفينا من المعتزلة وسبيل الملحدة من
المعطلة والزنادقة والثنوية والبراهمة وسائر من انكر الصانع وجحد النبوات
في هذا الباب سواء لانهم طلبوا التعديل في افعاله من افعال الشاهد ورأوا الحكمة
مبنية على حكم حكمائنا وهذا يعود بهم الى القول بالدهر حتى يستووا هم
مع الزنادقة في اصول المذهب بايجاب عللهم ذلك عليهم وطرقهم وقد كشفنا
عن بعض ذلك ونبهنا على طريقه واوضحنا وجه اشتراكهم في هذه العلل فاعلمه

ان شاء الله تعالى وكان يقول ان الله عز وجل خلق الخلق على اربعة اضرب
فمنهم من خلقه واراد منفعته في الدنيا والآخرة ومنهم من خلقه واراد منفعته في الدنيا
دون العقبى ومنهم من خلقه واراد مضرته في الدنيا ومنفعته في الآخرة ومنهم من خلقه
واراد مضرته في الدنيا والعقبى وكذلك كان يقول ان المكلفين تتنوع احكامهم على
انواع ثلثة فمنهم مثابون لا محالة ومنهم معاقبون لا محالة ومنهم من يجوز مثوبتهم
كما يجوز عقوبتهم ومنهم من يجب مثوبتهم ويجوز عقوبتهم وهم من ركبوا الكبائر اذا ماتوا
من غير توبة وقد بينا ان مذهبه في طريق كون الثواب والعقاب الخبر فاما وعيد
الكافرين فعنده معلوم بالاجماع على تعميم وعيدهم وتأبيد عذابهم واما ثواب
المؤمنين الذين لا كبيرة معهم فكذلك واما الفساق فموقوف في التعذيب
وتركه مقطوع بترك تخليدهم وتأبيدهم في العذاب ومقطوع بمثوبتهم على كل حال
فاما الذين ليسوا بمكلفين من الاطفال والبهائم فانه كان يقول في اطفال المؤمنين
انهم في الجنة مع آبائهم للاخبار الواردة في ذلك واما اطفال المشركين فعنده
كان متوقفا في ذلك ويجري احكامهم مجرى الفساق في باب الوقف وكان يقول
قد رويت في ذلك اخبار منها ما هي متعارضة ومنها ما يوجب الوقف فاما
التي هي متعارضة فلا يمكن الاعتماد عليها وذلك كنحو ما روي ان خديجة سألت
النبي صلى الله عليه وسلم عن اولاد لها من غيره فقال انهم مع آبائهم في النار
وروي ان عائشة رضي الله عنها سألته عن ذلك فقال لو شئت لاسمعتك
تضاغيهم في النار وروي فيهم ايضا انه قال انهم خدم اهل الجنة وروي ايضا انه
اذا كان يوم القيمة تؤجج نار فيقال لهم ادخلوها فكل من دخلها دخل الجنة ومن
لم يدخلها دخل النار فاما اظهر ما روي في ذلك مما يوجب الوقف فما روي انه
سئل عن ذلك فقال الله اعلم بما كانوا عاملين يعني لو بعثوا وذكر في كتاب
له سماه كتاب المعرفة انه يمكن ان يجمع هذه الاخبار على الترتيب فيها فيقال
ان ما قال فيه اذ تؤجج لهم نار فيؤمرون بدخولها فمن دخلها دخل الجنة ومن رجع الى

الى الذين قال فيهم انهم خدم اهل الجنة والذين لا يدخلونها ورجع الى من قال فيهم
لو شئت لاسمعتك تضاغيهم في النار حتى يترتب هذه الاخبار بعضها على بعض
ويمكن ان يقدر ذلك ان من كان في المعلوم انه لو بلغ آمن كان من خدم اهل الجنة ومن
كان في المعلوم انه لو بلغ كفر من اهل النار واعلم انه كان يقول بوجوب اعادة المكلفين
خبرا لا نظرا لما عرفنا من اصله ان الثواب والعقاب عنده سمعي لا عقلي وكذلك
كان لا يقطع باعادة المجانين من البهائم ويقول جائز ان يعادوا فيدخلوا الجنة
وان لا يعادوا والامر في ذلك موقوف على ما يثبت سمعا وشرعا اذ لا مجال
للعقل في ذلك وكذلك كان يقول فيمن لم تبلغه الدعوة او لم ينفذ اليه رسول
وفيمن لم يخل الزمان من الرسل مثل ما قلنا في هذه الحيوانات انه يكون امرهم
موقوفا لا يقطع لهم بثواب ولا عقاب مع انه قد رويت اخبار في حشر البهائم
وانه يغير خلقتها فيدخلون الجنة فاما المقاصة فلا يجري في احوالهم وما يروى انه
يقتص للجماء من القرناء فمثل والمعنى فيه انما يقتص للمظلوم الضعيف من الظالم
القوي اخبارا عن العدل ووضع الموازين بالقسط لا انه يحقق جريان التقاصة
بين البهائم لخروجها عن حد المكلفين في اقتضاء اجراء الحدود والعقوبات عليهم
دون من سواهم وكان يقول فيمن قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر او قطعت يده
وهو كافر ثم آمن مثل ذلك انه يجوز ان يوصل بصاحبه فيدخل النار او الجنة
وجائز ان لا تعاد وتخلق له يد اخرى وجائز ان تخلق خلقة فيدخل الجنة او النار
واصل هذا الكلام هو راجع الى تحقيق معنى المامور والمنهي والمطيع والعاصي
والحي القادر فمن جعل الحكم للجزء الذي قامت به الحيوة والقدرة افراد الحكم
فيكون محل الكافر النار ومحل المؤمن الجنة ومن جعل الحكم للجملة من اصحابنا اجاز ان
توصل يده واجاز ان يوصل يد الكافر بالمؤمن ويد المؤمن بالكافر واجاز ان لا يعاد
ايضا فيتم الخلقتان بغير ذلك اذ لا حكم للابعاض عندهم اذ الجملة هي الحية
القادرة المامورة المنهية واعلم انه لم يختلف قول شيخنا ابي الحسن

رضي الله عنه في حقيقة الانسان وحده انه هذه الجملة المبنية بهذا الضرب من البنية
المركبة بهذا النوع من التركيب وعلى ذلك نص في كتاب النوادر ورد على من انكر
من الباسية والنظامية والمعمرية واستدل على ذلك بظاهر اللغة ومخاطبة اهلها
انه اذا قيل لهم ما الانسان اشاروا الى هذه الجملة المبنية بهذا الضرب من البنية
كما اذا قيل لهم ما النخلات اشاروا الى هذه الشجرة المخصوصة واختلف اصحابنا
في قولهم في الحي القادر والمكتسب اهو الجملة او الجزء الذي قامت به الحيوة والقدرة
فكان اختيار الشيخ ابي الحسن رحمه الله تعالى فيما ذهب اليه في ذلك ان القادر هو
من قامت به القدرة ومن قامت به القدرة هو المكتسب هو المطيع والعاصي وهو المثاب
والمعاقب وكان يقول ان ابعاض الجملة مسخرة بعضها لبعض حتى لا يكون
بعضها على قصد وبعضها على خلافه بل يخلق ارادتها وقدرها على نوع واحد
في كفر وايمان وجحد واقرار على الوجه الذي يقتضي الثواب والعقاب وكان
يقول خلاف ذلك غير ممتنع وانما قلنا بوجوب كون اجزاء هذه الجملة على
حكم واحد خبرا وتوقيفا واجماعا لا نظرا وعقلا فانه لا يستحيل ان يكون جزء
منعما وجزء اخر متصل به معاقبا ومعذبا ولكن لما اجمعت الامة على انه
لا يجوز ان يكون هذه الجملة مومنة كافرة معذبة مثابة معاقبة بهذه القضية
التي حكمنا بها الا ان خلاف ذلك ممتنع كونه في العقول بل يجري جواز اختلاف
حكم اجزاء الجملة في ذلك مجرى جواز اختلاف حكمها في كون بعضها على هيئة
وبعضها على هيئة اخرى وبعضها على لون وطعم وبعضها على لون وطعم اخر
خلاف ذلك وذلك ان هذه المعاني والاعراض عنده حكمها واوصافها
واسماؤها الخاصة التي هي مشتقة منها ترجع الى محالها والتي بها يقوم بها
على الحقيقة فاذا اطلقت على الجملة فذلك توسع وكان يقول ان مخالفنا
من المعتزلة في اصولنا من التعديل والتجوير مع ذهابهم الى القول بان الفاعل
الحي القادر هو الجملة لا سبيل لهم يتخلصون به من مسائل العطوي ومعمر عليهم

عليهم في الانسان مع تمسكهم بهذه الاصول التي يدعونها بالتعديل والتجوير
وذهابهم مع ذلك الى ان الانسان والقادر المذكور هو الجملة وقد عارض
احد القولين بصاحبه معارضة فاسد بفاسد لانه يذهب مذهب العطوي
او معمر وقد غلط بعضهم فتوهم انه كان يقول بمذهب معمر في الانسان لما راى
انه الزم المعتزلة مذهبه وزعمهم انه لا سبيل لهم الى التخلص من كلامه وقد
ذكر بعض ذلك في النوادر وبعضه في كتاب نقض اللطيف على الاسكافي
ولم يعارضهم بقول العطوي ومعمر لاجل انه مذهبه ولكن ليريهم عجزهم عن كسر
قوله وان يبينوا بذلك فساد مذاهبهم معارضة باطل بباطل ليتبين الحق
في غيره وخلافه وكان يقول ان جواز ايلام الاطفال في الاخرة كجوازه
ايلامها في الدنيا وانه ليست العلة في حسن ايلامها في الدنيا ما يعقبها
من الاعواض عليها في الاخرة كما زعم المعتزلة بل الاعواض على ذلك غير
واجبة وانه لو لم يوصل اليهم نعيما ولذة بعد ذلك كان حسنا ولم يكن
الله تعالى بذلك من الحكمة خارجا وكان يقول ان ما عولت عليه المعتزلة في
اعتبار حسن افعال الله تعالى وكونها منه حكمة من تشبيهها بافعال الشاهد
فانهم في ذلك مناقضون على هذا الموضوع ومخطئون بحكم الشاهد على هذا
الاصل وذلك ان احدنا اذا اراد بعبده او ولده خيرا واحسن اليه النظر
وامكنه ان ينفعه بغاية المنفعة من غير ان يتعبه بنوع من انواع التعب ولا ان
يولمه بوجه من وجوه الالام ثم انه لم يوصل مثل تلك المنافع اليه الا بعد الايلام
والاتعاب فانه لا يوصف بالنظر لولده ولا بالحكمة في ابتدائه اياه بالالام لاجل
هذا الغرض بل كل عاقل قائل ان من اعظم الدلالة على ان من فعل مثل ذلك بولده
او عبده في الشاهد سفيه وان ذلك من اعظم الدلالة على ان فاعل ذلك بولده
وعبده مريد لاضراره غير محسن النظر له كان هذا اولى واقرب مما قالوه في
حكم الشاهد قال وفي ذلك احد ما يدل على مناقضات القوم لاصولهم وانهم

لم يراعوا ما بنوا عليه كلامهم من التمسك بحكم حكمه الشاهد **فصل آخر مما يتعلق بذلك مما**
يجب الوقوف على مذهبه فيه على التفصيل من ذلك الإبانة عن جوابه في وصفه تعالى ب
القدرة على الظلم اعلم أنه كان يقول إن الله سبحانه موصوف بالقدرة على ما إذا فعله
كان في نفسه ظلماً لغيره على معنى أن غيره يكون ظالماً لا هو كما أنه قادر على ما
إذا فعله كان في نفسه حركة لغيره على معنى أن غيره يكون به متحركاً لا أنه يكون
به متحركاً أو يكون له حركة وذلك هو مذهب واقع بين مذهبين أحدهما مذهب
النظام وهو أنه لا يصح وصف الباري تعالى بالقدرة على الظلم على كل حال
والثاني مذهب الباقين من المعتزلة وهم الذاهبون إلى أن الله تعالى يوصف
بالقدرة على الظلم على الإطلاق وما حكيناه عنه فهو بين هذين المذهبين و
ذلك أنه موافق لمذهب النظام من وجه ومخالف له من وجه كما أنه موافق لمذهب
الباقين من مذهب المعتزلة من وجه ومخالف له من وجه فأما الوجه الذي يوافق فيه
مذهب النظام فهو إحالة وصفه بالقدرة على الظلم الذي إذا فعله يكون به ظالماً
على كل وجه وأما مخالفته له فجواز القول بأنه قادر على العين التي هي نفس الظلم
لا على أن يكون به ظالماً إن فعله وأما الوجه الذي به يوافق مذاهب الباقين
فهو من حيث جواز إطلاق القول بالقدرة على الظلم كما أطلقوا ومخالفتهم
فيه من حيث إنهم قالوا هو الظلم الذي لو فعله كان به ظالماً وقد بينا من مذهبه
أنه لا يرى أن الظلم ضد للعدل بل يرى أن جنس العدل لا ينكر أن يكون جنس
الظلم وأن العين الواحدة قد يكون ظلماً عدلاً من وجهين مختلفين كما يكون
حركة وسكوناً من وجهين وأمراً ونهياً وطاعة ومعصية من وجهين وكان يقول
أيضاً إن تعليل المعتزلة القائلين بالقدرة على الظلم في أنه لا يفعل الظلم بأنه
لو فعل الظلم كان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إليه يوجب عليهم أن لا يكون قادراً
على الظلم لأن اعتمادهم في هذا الاعتلال على حكم الشاهد والأمر في هذا
الباب في الشاهد يجري معناً فيه مجرى واحداً وذلك أنه كما لا يفعل الظلم

الظلم في الشاهد إلا جاهل بقبحه أو محتاج كذلك لا يقدر على فعل الظلم في الشاهد
إلا من لا يستحيل في صفته ذلك قال ويجب عليهم أن لا يكون قادراً على فعل العدل
أيضاً ولا فاعلاً له لأنه لا يفعل في الشاهد ولا يقدر عليه إلا من لا يمتنع من
الحاجة إليه فإذا فرقوا بين الأمرين مع استوائهما في الشاهد نقضوا قاعدتهم
وهدموا بناءهم **فصل في بيان مذهبه في الإيمان وأسماء الطاعات والمعاصي وأوصاف**
المؤمنين والكافرين وأحكامهم وما يتعلق بذلك من الوعد والوعيد والمدح والذم وأحكامها
اعلم أنه كان يعتمد في أسماء المحدثين وأوصافهم وما يجري عليهم من ذلك في الأصل مما
يشتق من أفعالهم وما يشتق من معاني تقوم بهم مما لا يكون من أفعالهم على أن
المرجع في ذلك عنده إلى اللغات وكان يقول إن أصل اللغة توقيف وتفهيم من
الله عز وجل ضرورة ابتداءً وأن أسماء الدين هي أسماء اللغة لأن الله تعالى
خاطب العرب بلغتها وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها ولم يغير الشريعة اللغة
عما كانت عليها ولا ابتدعت فيها اسماً لم يكن بل إنما جاءت على مخاطبة أهلها
وبذلك وردت آي القرآن قال الله عز وجل وما أرسلنا من رسول إلا بلسان
قومه وقال بلسان عربي وقال إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وكان
ينكر قول من يقول إن في القرآن لغة غير لغة العرب وأن ما يدعيه قوم من ذلك
إنما هو على موافقات واتفاقات وقعت في اللغتين لا أنه يخاطب العرب
بغير لغتها وكان يقول حكم الأسماء والأوصاف الواردة في القرآن والسنة
إنما يتعرف من اللغة في باب الوضع على المسميات والموصوفات ومن المسمى بها و
الموصوف وإلى من يرجع ذلك وعلى هذا الأصل كان يبني الكلام في معنى الإيمان
والكفر والمعصية والطاعة والظلم والعدل والجور والفسق ونقول علينا أن
نعتبر ما في لغتهم فنجريه على ما تخاطبوا به وتعارفوه فيما بينهم وكان يقول اتفقنا
مع جميع المخالفين لنا في الإيمان أن معنى الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود
الشريعة واتفقنا أن القرآن نزل على لغتهم فوجب أن نعرف معناه منها

ولم يثبت النقل عن اللغة في شيء من الاسماء والاوصاف ولا ثبت زيادة اسم
بالشريعة مما لم يكن في اللغة وانه لو كان ذلك كان يسبق الى تفهيم انه قد احدث
اسم كذا وغير اسم كذا من كذا الى كذا اخر اذا خاطبهم به عرفوه وحتى يكون مخاطبا
لهم بلغتهم مفهما لهم ما يكلمهم به كما اخبرهم به اذ لو لم يكن كذلك لم يكن مخاطبا لهم
بلغتهم ولو فعل ذلك لانتشر واشتهر ونقل فلما لم ينقل ذلك علم انه لم يجر شيء
مما ادعوه وان الامر في الاسماء في الشريعة على ما كان عليها في اللغة لم يبدل و
لم يغير فلما وجدناهم لا يعرفون في لغتهم قبل ورود الشريعة الايمان الا التصديق
ولا يسمون ما عدا هذا القدر من الفعل ايمانا ولا يجري في عادتهم في مخاطبتهم ان
السيد اذا امر عبده بفعل ففعل انه امن به بل يقولون اطاعه فيفرقون بين
ان يطيعه وبين ان يؤمن به فلا يرون الايمان الا في تصديقه والطاعة الا
في اتباع امره جرى هذا عنده اصلا معتمدا في اثبات اسم الايمان بهذا المعنى
وكان لا يجعل اقرار اللسان مع انكار القلب ايمانا على الحقيقة وكان لا يسمي المنافق
مؤمنا على الحقيقة بل كان يقول انه كافر لاعتقاده وغير مؤمن لاقراره و
كذلك كان يقول في الكفر ان اصل معناه في اللغة الستر والتغطية ومنه يقال
لليل كافر لانه يستر بظلمته وللنهر كافر لانه يستر ما يجري فيه واستدل بقول
لبيد في ليلة كفر النجوم غمامها وكان يقول ان المنكر لله سبحانه بقلبه والمكذب
له في اخباره ساتر نفسه عن نعمه بانكاره وتكذيبه فلذلك قيل انه كافر
ولذلك كان لا يجعل انكار اللسان لله تعالى مع اعتقاد القلب كفرا على الحقيقة
كما قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وكان يقول ان المنكر اختيارا
كافر بكفر في قلبه وانكاره دلالة عليه كما ان الساجد للشمس كافر لا لنفس
سجوده لها ولكن سجوده علامة لكفر في قلبه وكذلك قاتل النبي والزاني
بحضرته كافر لا بنفس الزنا ولكن بكفر في قلبه يدل عليه الزنا والقتل وكان يقول
التعظيم لله والاجلال له من شرط الايمان وكذلك المحبة والخضوع وما يجعله شرطا

شرطا في الايمان بالله تعالى يجعله شرطا في الايمان برسوله لان التهاون
بالرسول والاستخفاف به كفر كما ان التهاون بامر الله تعالى والاستخفاف
به كفر وحكى في بعض كتبه عن ابي الحسين المعروف بالصالحي انه كان يقول ان الايمان
خصلة واحدة وهو المعرفة بالله تعالى انه واحد ليس كمثله شيء وان العبادة
لا تصلح الا له وانه لا احد اولى بان يطاع من الله تعالى وكان يقول في المعرفة انها
الخضوع لله عز وجل لانها اعتقاد الانسان ان الله تعالى خالقه ومدبره
وانه لم يملك لنفسه ضرا ولا نفعا ولا صحة ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وان
اعتقاده ان الله تعالى هو المالك لذلك منه هو خضوعه لله تعالى وهذا هو التعظيم
لله عز وجل وهو التوحيد له لان معرفة الانسان بان الله واحد ليس كمثله شيء
هو التوحيد لله وهو التصديق له قال وكان يزعم ان الكفر هو الجهل بالله تعالى
وهو خصلة واحدة وهو ضد المعرفة بالله وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح
وان الجهل بالله بغض له واستكبار عليه واستخفاف به والحاد وانه كفر
بالله سبحانه وان من جحد ان يكون للعالم مدبرا وقال مدبره المسيح او مدبره
اثنان فذلك اعتقاد هو جحود قلبه وهو الجهل بالله تعالى وهو الكفر به ثم
قال بعد ذلك شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه والذي اختاره من الايمان
ما ذهب اليه الصالحي قال وذكر بعضهم ان الكفر هو الستر وذلك غلط لان الكفر
ماخوذ من قولهم كفرت نعمتي واحساني وقد كفر بي حقي اي جحدني قال ولو كان
الكفر ماخوذا من هذا الكناية اذا قلت كفر فلان بالله فقد ستر الله او ستر بالله
والاولى ما ذكرناه اولا عنه لان معنى قولهم كفر بالله اي ستر نعمة الله تعالى بكفر
على نفسه وجحده لها لان الجاحد للنعم كالساتر لها والساتر لها كالساتر
به على نفسه لان الجاهل بالشيء والمعتقد له على غير ما هو به يمكن ان يستتر عليه الشيء
بان يستر عليه او ستره على نفسه وكذلك كان يقول في الايمان والكفر في غير
واحد من كتبه ان الايمان خصلة واحدة وكذلك يقول ان الايمان طاعة واحدة

والكفر من وقد ينتقل من ملة في الكفر من لا يدخل في الايمان بل من يدخل في ملة اخرى
من الكفر ولا ينتقل من الايمان الا الى ملة من الكفر لاجل ان الايمان ملة واحدة
وكان يقول ان اقرار اللسان يسمى تصديقا على حكم الظاهر وهو الايمان الذي
بين الخلق وفي الحقيقة فالايمان هو التصديق بالقلب فاذا صدق بلسانه حكم بايمانه
على ما ظهر من لفظه اذ الحكم لما يظهر لان الباطن لا يوصل اليه ولو اطلعنا الله
عليه وعلمنا انه غير معتقد لما اخبر بلسانه لم يكن في ذلك ايمانا على الحقيقة بوجه وذلك
كحال المنافقين اذ لا يختلف قوله ان المنافق كافر وانما يقال لمن لم يوقف
على باطنه اذا اقر في الظاهر وصدق انه مومن لجواز ان يكون معتقدا لما
يقول وكان يقول ان الاعمال شرايع الايمان مثل الصلوة والزكوة والطهارة
وما يظهر على الاركان وان شريعة الشي غير الشي وانه يجوز ان يقال على طريق
التوسع للشرايع انها ايمان على معنى انها شرايع الايمان وامارات له وعلامات
وعلى ذلك يتاول قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اذا قيل ان المراد به صلوتكم
وقد تسمى امارة الشي او دلالته باسمه كما يسمى دلايل العلم علما فيقال في
هذا الدفتر علم كثير والمراد بذلك دلالات العلم وكذلك يقال كلام كثير والمراد
بذلك دلالاته وقد يقال ايضا رايت الحب في وجه فلان وانما راى دلالته
وعلى ذلك كان يحمل ساير ما يروى من الاخبار في تاويل الايمان كنحو ما روي
ان الايمان نيف وسبعون بضعة وشعبة وكذا بابا في ان ذلك انما يسمى ايمانا
على هذا الوجه وكان يستشهد على ذلك باللغة ويقول انما قلنا ذلك لان حقيقته
في اللغة التصديق والخطاب انما ورد على حسب اللغة ووجدنا في اللغة تسمية
دلالات الشي باسمه فجعلنا ذلك الاصل واجرينا عليه ما عداه على طريقة اهلها
فيها فلذلك ولو لم يرتب هذا الامر على هذا الترتيب فجعلنا حقيقة الايمان
التصديق وما عداه يسمى باسمه على طريق تسمية الشي باسم دليله كنا خالفنا
موضوع اللغة ورددنا ظاهر الخطاب وذلك محال وكان يقول ان الايمان

الايمان وان كان تصديقا فهو خصلة واحدة وانه يجوز عليه الزيادة
بزيادة ما يضاف اليه فيتجدد باضافته اليه من الاقرار والتصديق ما لم يكن
قبل ذلك الا ترى ان الايمان بالله انه خالق الاجسام غير الايمان بانه
ارسل محمدا عليه السلام لانه قد يومن بانه خلقها من لم يسمع بمحمد صلى الله عليه وسلم
فاذا جاء محمد جدد ايمانا بالله مرسلا غير الايمان به خالقا للاجسام وكان
لا يقول في الايمان انه ينقص لامرين احدهما ان الوصف بالنقصان ليس من الاوصاف
المحمودة وفيه ضرب من التحقير والتهجين وكل ما كان كذلك لم يطلق منه الا
ما حصل الاجماع على وجهه والثاني انه قد خبرنا انه متى زال منه زال جميعه بما
ثبت ان الكافر بمحمد صلى الله عليه وسلم كافر بالله تعالى من كل وجه سمعا لا عقلا
وكان يقول ان الايمان بالله غير الايمان بالرسول وانه لولا دلالة السمع لم ينكر من جهة
العقول ان يسمى المومن بالله المنكر للرسول مومنا به لان الايمان بالله تعالى
انه ارسل الرسول غير الايمان به انه واحد موجود ولا شبه خلقه ولكنه قد ثبت
دلالة السمع انه لا يصح ان يكون مومنا بالله عز وجل مع انكاره للرسول وكان
يابى القول بان في واحد ممن حكمنا له بالكفر من اليهود والنصارى والمجوس ايمان
بوجه من الوجوه وكان يقول ان الله تعالى نفى عنهم الايمان مطلقا فقبول شهادة
الله سبحانه عليهم بانتفاء الايمان عنهم اولى من دعويهم انهم معتقدون للايمان
مومنون بقلوبهم وذلك في قوله لا تجد قوما يومنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله الاية فنفى عنهم الايمان مطلقا وانما يدل هذا الظاهر منهم
على ايمان باطن ولا على غلبة الظن اذا لم يكن ما نعلمه يحجب القطع بظاهر
وباطنا وكان يمنع المعتزلة اشد المنع عن قولهم ان في الفاسق ايمانا لا يسمى به
مومنا كما ان في الكافر اليهودي ايمانا لا يسمى به ويقول انه يستحيل ايمان
لا مومن به كما يستحيل ان يكون فسقا لا فاسق به وجرى ذلك عنده مجرى
فعل لا فاعل له وسواد لا اسود به وحركة لا متحرك بها في باب الاستحالة وكان

يقول ان المكلف لا يخلو من ان يكون مؤمنا او كافرا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين
وان الفسق اذا لم يكن فلا ينفي الايمان بوجه من الوجوه وان الفاسق مؤمن
مطلقا لان الذي كان له مؤمنا في الاول من وجود فسقه موجود امعه في حال
الفسق فوجب ان يثبت على حكم التسمية له بانه مؤمن كما كان قبل حدوث
فسقه وكان يقول ان مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين خلاف الاجماع
وذلك ان الناس قبل حدوث واصل بن عطا كانوا على مقالتين في مرتكب
الكبيرة من اهل القبلة فمن قائل يقول انه كافر ومن قائل يقول انه مؤمن فاسق
ولم يقل احد انه لا كافر ولا مؤمن فخرق واصل اجماع الامة وقال ان مرتكب الكبيرة
لا كافر ولا مؤمن وذكر في بعض كتبه ان الفاسق من اهل القبلة محبوب على
ايمانه موالى به ولا يقال انه مبغض على فسقه ولا معادى لان البغض والعداوة
من الله تعالى لا يكون الا لمن علم ان عاقبته الكفر وكان يقول في التسمية بانه عدل
بر ولي انه لا يطلق ذلك لاجل ان هذا الاطلاق يوهم انه مستوفي لانواع
العدالة والبر والطاعة وحاله بخلاف ذلك وانما يقال عدل في ايمانه بر في
توحيده ولي بما معه من الطاعة لان اسم البر والعدالة يشمل جميع الطاعات
دون اسم الايمان والتصديق لانه يخص نوعا ولم ينتقص من الفاسق شيء بفسقه
في ذلك وكان يقول ان الاسلام هو الاستسلام والانقياد والتحكم والمتابعة
في الامر وان كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا اذا لم يكن استسلامه
بالتصديق والايمان وكان يقول في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم قصد بها قصد المدح والتعظيم للمؤمنين لا الاخبار عن حقيقة
الايمان وما به يكونون مؤمنين وانه كقول القائل الرجل من يضبط نفسه
عند الغضب ويملك هواه عند الرضا وقد يكون رجلا وحكمه بخلاف ذلك وكذلك
قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة الاية يجري هذا المجرى في انه قصد ذكر

ذكر وجوه المؤمنين وخيارهم وصالحيهم وكان يقول لا فرق بين ان يسمي الزكوة
والطهارة والصلوة ايمانا وبين ان يسميها تصديقا واقرارا وتوحيدا ودينا
في ان ذلك خلاف اللغة وكان يقول اذا زعمت المعتزلة ان الفاسق مؤمن
مسلم من اسماء اللغة لا من اسماء الدين لزمهم ان يقولوا انه متقي بر عدل محسن
طاهر رضي مصدق صديق صوام قوام شهيد خاشع ناصح لله ورسوله لا من اسماء
اللغة لان كل ذلك فيه موجود وكان يقول انه يلزمهم اذا قالوا ان اسم مؤمن
يقال للشيء من اسماء اللغة ومن اسماء الدين ان يقولوا ان اسم فاسق من اسماء
اللغة واسماء الدين ايضا وانه كل خارج من امر الله عز وجل وطاعته فاسق
من اسماء اللغة فاذا كان ذنبه كبيرا قيل انه فاسق من اسماء الدين وكذلك
كان يقول انه يلزمهم اذا كان الكفر في اللغة الستر والتغطية ان يكون الزاني
من اهل الملة كافرا لانه ستر نفسه عن ثواب الله تعالى فيكون ذلك من اسماء
اللغة وكذلك كان يقول لهم اذا قلتم انه من اهل الاسلام من لا يقال له
مسلم من اسماء الدين فما انكرتم انه قد يكون من اهل ملة الكفر من لا يقال انه
كافر من اسماء الدين ولا فصل بينهما وكان ينكر قول المعتزلة ان الله تعالى
احدث لدينه اسماء لم يكن العرب تعرفه قبل ذلك وذلك قولهم ان الله تعالى
سمى الشك فيه كفرا وسمى اليهودية شركا من غير ان يكون الشرك والشك كفرا في اللغة
ان ذلك لو صح لكان الله تعالى قد خاطب العرب بغير لغتها وهذا خلاف ما
دل عليه قوله تعالى قرآنا عربيا وقوله بلسان عربي مبين وكان ينكر ان يكون
اليهودية شركا او يطلق على اليهودي انه مشرك وان قوله تعالى سبحانه
عما يشركون انما رجع على قوم من اليهود اتخذوا غير الله سبحانه الها معه وان
الاشراك ان يعتقد مع الله الها شريكا في الالهية فاما نفس اليهودية فليست
بشرك وكان يقول انه لا يجوز ان يترك الايمان بالله ولا بعض الايمان بالله
لو كان متبعضا الا كافر كما انه لا يجوز ان يترك بعض التعظيم والتصديق له الا

كافر ولما كان ترك التوحيد كفرا فكذلك ترك الايمان به كفر وكان يقول ان قولهم ان
الفاسق احبط بكبيرته ثواب طاعاته لا يفضلون ممن يقول ان عقاب كبيرته
محبط بثواب طاعاته وليس قولهم انه لو لم يحبط ثواب طاعاته لم يوجب شتمه
وذمه والتنكيل به والاستخفاف باولى ممن قال لو ازالت كبيرته ثواب طاعاته
واحبطه لازال المناكحة بينه وبين المؤمنين وموارثته واكل ذبيحته والصلوة على
جنازته وان يمنع من حضور المساجد والمقارنة مع المسلمين في ديارهم الا باخذ
الجزية منهم اذا لم يقتلوا فانهم قالوا ان هذه الاشياء لم يزلها الفسق لانها ليست
بثواب فيقال كذلك اللعن والشتم والتوبيخ ليس بعقاب فيزيله وانما ذلك من الله
تعالى محنة لهم وعبادة لمن امر بذلك من الخلق لا فصل بينهما وكان ينكر قولهم ان
الفاسق قد استحق عقابا لا متناهيا بفسقه ويقول لو ساغ لكم هذا ساغ
لمن يقول من الخوارج ان صاحب الذنوب من الصغاير الذي يستحق غفرانها عندكم
باجتناب الكباير قد استحق عقابا لا متناهيا وكان يقول انا لا انكر قول من قال
ان الله يوازن الحسنات بالسيئات فان كانت حسنات صاحب الكباير ارجح
من سيئاته استحق الثواب وكان يقول ثواب التوحيد اعظم من ثواب ترك الفسق
والاصغر لا يحبط الاعظم على ان القول بالاحباط عنده محال لان من علم الله
تعالى من اهل الثواب فلا يبطل ثوابه ابدا بشيء من الذنوب ومن علمه من اهل العقاب
لم يبطل عقابه بشيء من الطاعات وانما يوفي المحسن والمسيء من الثواب والعقاب
على احسانه واساءته ما قدر له وعليه وعلمه واصلا اليه وكان يقول لا استحيل
ان يعذب الله عبدا على فسق ويغفر لاخر فعل فسق مثل ذلك الفسق لانه يعفو
تفضلا والمتفضل ان يفعل وان يترك فلا يكون بالترك مذموما وبالله التوفيق

فصل اخر في ابانة مذاهبه في اسماء الذنوب والمعاصي وقوله في الصغاير والكباير

اعلم انه كان يقول ان معنى معصية الله سبحانه مخالفة امره وان كل معصية ذنب
وخطأ وخلاف لامر الله تعالى كما ان طاعة الله موافقة امر الله تعالى وهي عدل و

عدل حسن حق صواب حكمة فاذا كانت الطاعة تصديقا بالله تعالى قيل ايمان
بالله واذا كانت المعصية تكذيبا بالله او جهلا به قيل انه كفر به فاما وصف المعصية
بانها فسق وظلم وجور وسفه فانه كان يقول الفسق في اللغة هو الخروج عن
الشيء والخارج عن امر الله تعالى فاسق بخروجه عنه ظالم بوضعه الشيء في غير
موضعه جاير بزواله عن حكم الحد والرسم الذي حد له ورسم وكان يقول ان
معاصي الله كلها في انفسها كباير لاشتراكها في انها مخالفة لامر الله سبحانه
وان كان بعضها اكبر من بعض فيقال حينئذ لبعضها صغير ولبعضها كبير بالاضافة
الى ما هو اكبر منها واصغر كما تكون الثياب كلها تكون جيادا او تكون بعضها
اجود من بعض وكذلك يتاول قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها
وقوله وكل صغير وكبير مستطر وكان يابى قول المعتزلة ان من الذنوب صغاير
على معنى ان غفرانها يجب غفرانها باجتناب ما هو اكبر منها وكان يتاول قوله
يجتنبون كباير الاثم ان المراد بذلك اكبر ما فيه وهو الكفر والاثم كله كبير قال
وهذا كما قالوا ان الكفر اكبر من الزنا ولا يوجب ذلك الاطلاق بان الزنا
صغير وكذلك يتاول قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
انه اجتناب الاصرار على الكفر وهو التوبة من الكفر وحكي في بعض كتبه في ذنوب
الانبياء انهم لا يواقعون الكباير في حال النبوة بل لا يواقعون الذنوب
اصلا بعد النبوة ويتاول قوله عز وجل وعصى ادم ربه فغوى على ان ذلك
كان قبل النبوة ويقول انه من مذهبهم اذا اجازوا ان بعض الانبياء في حال
نبوتهم ان يجوزوا ان يفسقوا وان العصيان اذا انقسم عندهم الى صغير و
كبير لزمهم ان يقسموا الفسق الى صغير وكبير فيجوزوا صغير الفسق على الانبياء
كما جوزوا عليهم المعصية فاذا قالوا لا فسق الا كبير لم ينفصلوا منهم وبين من قال
ولا عصيان الا كبير وان فسق الانبياء صغير واذا انفصل زال الاسم عنهم و
لا يكون الانبياء واختلف في قوله ان الفجار لفي جحيم لانه انما يقال له فاجر من اسما

اللغة كما لا يكون داخلا في قوله ومن يعص الله ورسوله لاجل ان معصيته صغيرة
وكما لا يدخل في قوله وقد خاب من حمل ظلما مع قوله ظلمت نفسي وظلمنا انفسنا
وكان يقول لهم ما الفرق بين اجازة بعثة نبي ظالم عاص وبين اجازة بعثة
نبي فاسق حتى قال فانهم قالوا لان الفسق يدخل في عداوة الله سبحانه قيل وكذلك
العصيان ولا فرق وكان يقول لهم اذا قلتم ان الله يكره الصغاير فقولوا انه
يسخطها ويذم فاعلها ويستحق على ذلك العقاب وهذا يوجب ان لا يكون صغيرة
بل يكون كبيرة على اصلهم وان قالوا لا يجوز ان يذم على الصغيرة اكذبوا قوله وعصى
ادم ربه فغوى لان الذم ليس هو اكثر من هذا ويجب ان يجوز وان يقول الله تعالى
لم عصيتني وبئس ما فعلت وانه لا يجوز لصاحب الصغيرة ان يقول في نفسه اساءت
فيما عصيت وبئس ما فعلت وان لم يجز ذلك استوت المعصية والطاعة وان جاز
ذلك وجب بهذه المعصية ذم وتاديب وعقاب وذلك يوجب كونها كبيرة و
كان يقول كما ان ترك الصغيرة طاعة شريفة عظيمة في جنسها فكذلك ضدها من المعصية
كبير في جنسها وكان يقول لا فرق بين ان يستحق على بعض الذنوب عقاب الدنيا
دون عقاب الاخرة في استحقاق اسم كبيرة وكان يقول ان التوبة من الفسق
ليس الذي هو زال عن الفاسق عقوبة الفسق وان الله تعالى انما غفر بالتوبة ما كان
له ان يعاقب عليه مع التوبة وان التوبة انما نفت الاصرار ولم ينف ما هي توبة منه
وانما التايب رجل ازال عن نفسه عقاب ما تركه بتوبته وهو الاصرار وخاف
ان يضيم الى جرمه الاول جرما ثانيا ولم يخرج نفسه بتوبته من فعل ما مضى ان يكون فاعله
فلا يجب على الله غفرانه وكما ان التوبة لا يخرجه من ان يكون فاعلا كذلك لا يخرجه
من ان يستحق عليه العقاب وانما يغفر الله ذلك له تفضلا وهذا يبطل قول المعتزلة
ان الصغاير يجب ان تغفر باجتناب الكباير وان الفسق يجب ان يحبط التوبة
منه عقابه قال ومن زعم من المعتزلة ان في العقول دلالة ان في الذنوب صغاير
يستحق غفرانها لاجتناب الكباير استشهادا بالحكم المشاهدة فيما بيننا

بيننا ان رجلا لو انقذ انسانا من الغرق مرارا وانقذ اولاده ثم انه اعطش
له حمارا وجب في العقل ان يكون ذلك مغفورا لحسن اياديه وصنيعه ان هذا
على خلاف دعواهم بل حكم ذلك في الشاهد استحقاق الجزاء على احسانه اليه
واستحقاق المكافاة على معصيته ان اراد ولا يكون احد الامرين محبطا لصاحبه
قال مع انه لو كان المعتبر بشيء في الشاهد وجب ايضا ما قلناه في احباط عقاب
الفسق بالتوحيد وذلك ان انسانا لو انقذ رجلا من الغرق مرارا واحسن اليه
احسانا كثيرا ثم قصد الى عبد له فلطمه كان يستحق احباط العقاب عنه في
ذلك بكثرة احسانه ولا فرق في الشاهد بين هذين فان سووا بينهما ابطلوا
مذهبهم وان فصلوا لم يجدوا بينهما فصلا في الشاهد قال وكذلك يجب عليهم فيمن
انقذ غيره من الغرق مرارا واخذ من ماله خمسة دراهم غصبا واشترى به قوتا لنفسه
وهو يعلم ان مالكه غني عنه يملك مائة الف دينار انه يستحق ان يغفر له باحسانه
فكذلك يجب عليهم فيمن سرق خمسة دراهم ان يكون ذلك منه صغيرا اذا كان
فاعلا لكل ما امره الله به الى هذا قال وكيف نعلم بالعقل ان الصغاير يستحق
غفرانها باجتناب الكباير ونحن لا نعلم بالعقل ما الصغاير وما الذي يدل عليه
من جهة العقول على ان في الذنوب صغاير وكان يقول ان العزم على المعصية
معصية وليس العزم على الزنا زنا لان الزنا فعل مخصوص والعزم هو القصد الى
الفعل وكذلك كان يقول ان العزم على الايمان ليس بايمان وان كان الايمان
لا يصح الا بالقصد وكذلك العزم على الكفر ليس بكفر وان كان فسقا ومعصية وليس
كل فسق ومعصية كفرا وكذلك لا يقول ان كل معصية فسق على الاطلاق
ولا لكل عاص انه فاسق مطلقا وكان يقول ان دين الاسلام ملة الاسلام
ولا يجوز ان يكون من ملة الاسلام الا المسلم وكذلك من ملة الصالحين ولا يكون
في ملة الصالحين الا من فعل الصلاح وكذلك هي ملة الانبياء والابرار وليس في
ملة الانبياء والابرار الا تقي وربما فعل من البر والتقوى وكذلك كان يقول

ليس كل كافر مشركا لان الكفر هو الجحد والشرك هو جعل الشريك مع الله سبحانه
في افعاله وكذلك كان يقول كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا وكل ايمان
اسلام ودين وبر وطاعة وليس كل طاعة ودين وبر ايمانا واسلاما
وكذلك كل صلوة وزكوة وحج وصوم وساير الفروض طاعة وليس كل طاعة
صلوة وزكوة وقد يجوز ان يقال الصلوة من الدين وبالله التوفيق **فصل في
ابانة مذهبه في الحكم والتسمية للمؤمن بانه مؤمن وللكافر بانه كافر عند الله تعالى وعندنا
وما يترتب على ذلك ويبنى عليه وجواز القول بان فلانا مؤمن حقا ومؤمن
ان شاء الله تعالى** اعلم انه وساير من ذهب من اصحابنا الى القول بان الله تعالى
لم يزل راضيا عمن يعلم انه يموت على الايمان ساخطا على من يعلم انه يموت على
الكفر واعدا للمؤمنين بالثواب ومتواعدا للكافرين بالعقاب كان يقول ان من
يكون عند الله مؤمنا على الحقيقة هو الذي سبق علم الله بان عاقبة امره يكون
كذلك وكذلك سبق رضاء الله عنه وهذا هو القول بالموافاة ومعنى الموافاة
اعتبار عاقبة الامر في حال المؤمن والكافر وما يوافي ربه عليه في القيمة وعلى ذلك
تعلق وعده ووعيده ورضاه وسخطه وحبه وبغضه وولايته وعداوته فاذا
كان كذلك فمقتضى هذا الاصل ان المؤمن عند الله تعالى من علمه الله كذلك وكذلك
الكافر عنده وانه قد يكون عندنا مؤمنا في ظننا وغالب وهمنا فنحكم له به
ويكون حكمه عند الله في المآل والعاقبة بخلاف ذلك فيختلف ما عندنا وعنده
فيجري ما عندنا فيه على الظاهر وما عنده فيه على الباطن لانه عالم بالخفايا
والعواقب والسواير وكذلك يجوز ان يكون المؤمن عندنا كافرا عند الله
والكافر عندنا مؤمن عند الله فيكون ما يجري عليه من هذه الاحكام والتسميات
على حسب ما وردت به العبادات او ذلك كنحو ما وردت به العبادات بالتسميات
والاحكام في ساير ما يحكم به الحكام على حسب الشريعة في امر المناكحات والمبايعات
والموازنات ان ذلك على ظاهر الحال دون باطنها وكذلك التسمية بالمؤمن و

بالمؤمن والحكم به عندنا يجري هذا المجرى ثم لا ينكر ان يكون لها عواقب في البواطن بخلاف
ذلك عند الله وفي علمه وحكمه ومشيته وقد كان من في اصحابنا من فرق بين القول
مؤمن بالله ومؤمن عند الله وكان يجعل المؤمن عند الله هو الذي يعلم من عاقبة حاله
الايمان والمؤمن به من يكون ذلك الظاهر من حاله على ما عندنا من حكمه واسمه فاما
شيخنا ابو الحسن رحمه الله فانه لم يفرق بين ذلك لفظا وان فرق بينهما في
المعنى على هذا المراد والذي اشار اليه هذا القايل واجاز اختلاف الحال في الحكم على
ما يقول انه عندنا وعند الله وانه يفترق الامر فيه على هذين الوجهين اللذين بيناهما
فعندنا ان ذلك على هذا المذهب وعلى كل من ذهب يشيرون فيه على نحو ما اشرنا اليه
من الاصل ان ذلك ينقسم على ما عند الله وعندنا وتفسير ذلك على ما بيناه فاما
الذي عند الله فهو الذي يتعلق به حكمه وعلمه ومشيته ورضاه وولايته ووعده
وثوابه الذي عندنا فهو ما يتعلق به احكام الشرع مما يظهر على اللسان والاركان
مع جواز ان يكون في السر والباطن خلافه وعلى هذا الاصل من الكلام في اطلاق
القول بان فلانا مؤمن حقا او بانه مؤمن حكما بناء منه على ذكر ان شاء الله
لانا اذا اردنا ما عند الله من هذا الحكم ولم يطلع عليه بخبر صادق عنه لم يمكن لنا
ان نقطع به بل الواجب ان نتوقف فيه ونكله الى مشيته وعلمه وهو المطلوب
بالوعد والثواب والرضا في هذا القول هو الموقوف فيه وعلى ذلك ايضا
ياتي القول بانه مؤمن حقا لان ذلك حكم بيت من قايله بانه مع جواز ان يختلف
ما عندنا وعنده في ذلك وجواز ان يختلف ظاهره وباطنه وسره وعلانيته
فيه وحاله وعاقبته فلا سبيل الى القطع بالحكم والجزم عليه بل السبيل الى الوقف
في ذلك ورد الامر فيه الى الحاكم به اولا والى من سبق علمه به ونفذت مشيته
فيه فلذلك لا يجيز اطلاق هذا القول وكذلك اذا ثبت هذا وقطع على هذا بحقوق
يقولنا حقا او هم استيفاء الحقوق والقيام بالكفاية والاداء لجميع الواجب
فيه والامر بخلاف ذلك وعلى هذا بناء اول قوله ولذلك هم المؤمنون حقا والكافرون

حقا على ما علم الله من احوالهم وعواقبهم فاخبر عنهم وهو الذي لا يخفى عليه منهم شيء
ولان يسمي بذلك ما ليس لغيره للفرق الذي ذكرنا مع انه قد قيل ان التحقيق في ذلك
مرجع الى ما بعده من ذكر الوعد والوعيد لا الى ما سبق من حكم ايمانهم فاما من
اطلق ذلك ورجع فيه الى ما عنده مع جواز ان يختلف ما عنده وعند الله تعالى
فقد وضع الكلام في غير موضعه وسمى حكم على البت بما يجوز خلافه وذلك
خطأ واعلم ان ما رتبنا في هذا الباب من هذه الاجوبة في هذه المسائل فعلى حسب
قواعده ومبانيه وقد يجري ذلك في تضاعيف كلامه على نحو ما اشرنا اليه وهو الصحيح
وبالله التوفيق **فصل اخر في ابانة ما يتعلق بهذا الباب من مذاهبه في الوعد والوعيد والثواب
والعقاب وما يدخل في هذا الباب من ابانة اصله في الاخبار والاوامر والقول في العموم و
الخصوص ومخارجها** قد بينا لك فيما قبل انه كان يقول ان الثواب من الله ابتداء فضل
غير مستحق للمؤمن على الله بعمله بل عمل المؤمن بالطاعة له ابتداء فضل منه ولو قيل لم
وانه لا يصح ان يستحق احد على الله تعالى حقا بعمله ومن قبله بوجه الا ما اوجب الله
للمؤمنين بفضله ابتداء لا لسبب متقدم وعلى ذلك كان يجوز ان يتفضل على من
لم يعمل ولم يطع فيبلغه ثواب المطيع ويزيده ايضا وان يتفضل على احدهما
باكثر مما يتفضل على غيره وكذلك كان يقول في العقاب انه ابتداء عدل من الله
لم يوجبه سبب متقدم من كفر ومعصية بل كان كفر الكافر بخذلانه وحرمانه واضلاله
وانه لو عفا عن الكفار جميعا وادخلهم الجنة كان ذلك لائقا برحمته غير منكر في حكمته
ولكنا انما قطعنا بعذابهم على طريق التابيد بالخبر المجموع على عمومه وقطعنا بثواب
المؤمنين على التابيد بالخبر الذي قارنه الاجماع على تعميم صورته وصيغته فقطعنا
به وحكمنا ان ذلك كائن لهم لا محالة وبينا لك انه كان يجوز في العقل ان يعفو
الله تعالى عن واحد ويعاقب من كان على مثل جرمه ولا يكون ذلك منه جورا
بل العفو منه تفضل وتركه ليس بجور وكان يقول ان وعده ووعيده يتعلقان
على عواقب الاحوال وان قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات

جنات معناه اذا ماتوا عليه وان قوله ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة
معناه اذا مات على الشرك وعلى ذلك كان يتوقف في امر الفساق من اهل
القبلة اذا ماتوا من غير توبة فيجوز ان يعفو الله عنهم ويجوز ان يعذبهم قدر ما
العذاب ثم يدخلهم الجنة وربما احتج بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وان الفاسق معه اعظم الطاعات وهو المعرفة والتوحيد والمحبة لله تعالى والتعظيم و
ان ذلك مما وعد الله فاعله عليه ثوابا ولا بد ان يراه مع قوله لا يضيع عمل
عامل منكم ولا يضيع اجر من احسن عملا فقال هذا يوجب الحكم بان عذاب الفاسق
غير مؤبد وانه لا محالة يخرج من النار ويدخل الجنة وكان يقول ظواهر آي القرآن
في الوعد والوعيد لا يوجب القضاء بتعميم ولا تخصيص بصور الالفاظ وصيغها
لان ذلك يرد مرة والمراد بها البعض ويرد مرة والمراد بها الكل فلا يمكن
القضاء لاجل صورته بتعميم دون تخصيص او تخصيص دون تعميم وكان يقول انما
قطعنا بوعيد الكافرين وعموم ذلك في جملتهم لا لاجل صورة الاخبار بل للاجماع
الذي قارنه وكذلك الوعد في جملة المؤمنين فاما الفاسق فقد اجتمع فيه امران
طاعة ومعصية وبر وفجور وايمان وفسق ولا يصح ان يكون احدهما مسقطا
لصاحبه لاجل انه لا ينافيه ولا يضاده فاجتمع له الوصفان في الاسمان من
الفعلين فدخل في الاسمين جميعا ولم يمكن تغليب احدهما على صاحبه من حيث
الاسم والوصف فوجب ان التغليب والترجيح انما يحصل من غير هذا الوجه
فاوجب ذلك عنده الوقف في احكامهم وهذا من اصول اهل السنة في قولهم ولا
ننزل احدا جنة ولا نارا من اهل الذنوب بل نرد احكامهم الى الله تعالى ويقولوا ان
ان شاء عذبهم وان شاء عفا عنهم وكان يقول انا توقفنا في احكامهم لمعنيين
احدهما ما ذكرنا من تعارض الظاهر في الوعد والوعيد مع عدم ما يغلب و
يرجح احدهما على صاحبه والثاني ان صور الالفاظ وصيغها مما لا يمكن القضاء
بها لاجلها في عموم او خصوص لاشتراكها واحتمالها على وجه واحد وكان

يقول في هذه الالفاظ التي هي الفاظ العموم مثل اسماء الجموع ونحوها واي الذي
انها لا تنبي عن عموم واستيعاب بصورها وصيغها حيث ما وردت في اي شي
وردت وليس هذا الحكم فيما يخص ورودها في الوعد والوعيد فقط وحكى في الاوامر
خلافا بين اصحابنا وان منهم من يفرق بينها وبين الاخبار ومنهم من يجمع بينهما
في حكم الوقف وهذا هو الانظر والاشبه والاولى والذي حكيناه عنه من القول
في عموم هذه الالفاظ وخصوصها هو ظاهر مذاهبه وما ذكر في كتبه المعروفة الموجز
والايضاح وكتاب اللمع ونقوضه على الجبائي والبلخي وغيرهما وقد ذكر في كتاب
التفسير خلاف ذلك وقال ان مذهبي اجراء الكلام على عمومه وظاهره الا
ما خصه الدليل وهذا غير معروف عند اصحابه لعزة وجود هذا الكتاب عندهم
وبعضه لعله غاب عنهم بتدبرها فانه كان كذلك فقد اختلف قوله في ذلك على
حسب ما حكيناه وبيناه فاعلمه فعلى مذهبه الاول في الوقف فان معنى الخطاب يفهم
عنده بما يقترن به من القراين ويضاف اليه من الدلايل والقراين في ذلك
مختلفة فتارة يكون الاجماع وتارة يكون النص الذي لا يحتمل معنى واحدا وتارة
يكون قياسا مستنبطا وكان يقول ان الرسول صلى الله عليه وسلم فهم ذلك عن
جبريل عليه السلام بقراين انضمت الى الخطاب لا بنفس الخطاب واما جبريل فيجوز
ان يكون فهم ذلك عن الله تعالى ذكره بابتداء فهم خلقه له ويجوز ان يكون جعل له
دلالة لا يدل الا على معنى واحد وفهم بذلك مراده ويجوز ان يكون قد فهم ذلك
بامارة من كتابة مخصوصة يخلقها في جسم او بلغة اخرى فيها اسماء موضوعة
للاستيعاب وصيغ مستعملة للاستغراق بلا اشتراك وعلى المذهب الثاني
فانا نقول ان ذلك من الخطاب لم يوجد دليل يخصه فاذا تامل الكلام فلم يتبين
لما يقتضي تخصيصه ولا يعارضه نوع من القياس يخصه حكم بعمومه وبمثل ذلك فهم
الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى **فصل آخر في ابانة مذاهبه في التوبة ومعناها
وشروطها** اعلم انه كان يقول ان التوبة هي الرجوع عن الشي منه يقال

يقال تاب من سفره اذا رجع ومنه قوله آيبون تائبون اي راجعين من سفرهم
وقد يجوز عنده توبة وان لم يكن هناك ذنب متقدم كما قال الله عز وجل علم
ان لن تحصوه فتاب عليكم اي رجع بكم الى الضيق والشدة الى الرخا والسعة
وكما قال تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة
العسرة ومعنى ذلك الرجوع بهم من العسر الى اليسر وكذلك كان يقول في العفو
انه قد يكون عفوا عن ذنب سبق ويكون عفوا لا عن ذنب كقوله تعالى عفا
عنكم اي وسع عليكم وكقوله صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق بمعنى
اي وسعت عليكم في ترك ايجابها فعلى هذا فان الرجوع عما فعل يتركه على وجه
مخصوص يكون توبة وهو ان يترك ما تقدم فعله ويعزم على انه لا يعود اليه ويندم
على ما مضى فيكون ترك الفعل الاول في الثاني على هذا الوجه توبة وكان يقول ان
التوبة من الذنوب كلها كفرا كان او فسقا وغيره واجب ومتى فعلها العاقل
على هذا الوجه ووافى عليه ربه كان مقبولا وكان يقول ان قبولها غير واجب
عقلا وانما قلنا بقبولها خبرا وذلك من الله تعالى فضل لانه هو الذي رجع
بالعبد من المعصية الى الطاعة فنبهه على ترك المعصية ورغبه في فعل الطاعة
بالقاء رغبة ورهبة في قلبه وكان يقول ان التوبة تصح من ذنب مع الاصرار
على غيره فيكون حكم الذنب المصر عليه ثابتا وحكم الذي تاب منه زائلا وكذلك
كان يقول ان التوبة تصح من الذنب الذي لا يمكن المذنب معاودته في حال التوبة وكان
يقول ان حقوق الله تعالى كلها تسقط بالتوبة فاما حقوق الادميين فلا تسقط
الا بالاداء والابراء وكان يقول ان حكم التوبة القبول ووقته ممتد الى آخر العمر
وانه الواجب تعجيلها على الفور وان الاصرار على الذنب ذنب وان التوبة رفع
الذنب والاصرار عليه فاما الترك للذنب فيخرج لفاعله منه والعزم على انه لا يعود
الى مثله نافٍ للاصرار عليه فاذا ترك الذنب في الثاني وعزم انه لا يعود فيه ولا
في الثالث وفيما بعده كان تائبا **فصل آخر في ابانة مذاهبه**

في الشفاعة اعلم انه كان يقول ان الامة قد اجمعت على ان للنبي صلى الله عليه وسلم
شفاعة وانه يشفع اذا شفع وانه يشفع لمذنبي امته قالت واختلفوا في الوجه
الذي يقع عليه الشفاعة وفي ماهية الذنوب التي يشفع لاهلها فيها قال الحق
في ذلك ان نبينا صلى الله عليه وسلم مخصوص من جملة الانبياء بالشفاعة للمذنبين
من امته الذين ماتوا بلا توبة كما قال عليه الصلوة والسلام ادخرت شفاعتي لاهل
الكباير من امتي وقال خصصت بخمس لم يعطهن احد قبلي فذكر فيها الشفاعة
وقال لكل نبي دعوة مجابة واني اختبات دعوتي شفاعة لامتي وكان يقول
شفاعة النبي عليه الصلوة والسلام للمذنبين بالتجاوز عن ذنوبهم وللتائبين بقبول
توبتهم وللمحسنين بالزيادة في نعيمهم ودرجاتهم وان ذلك قد يكون قبل دخول الجنة
وبعد دخولها فاما قبل دخولها فهو تحبيبها الى الجنة واخراجها عن الموقف [illegible]
وبعد دخول الجنة في الزيادة في الكرامة وبعد دخول النار لقوم بالخروج منها كما
قال يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وكان يقول ان ما اول
المعتزلة الشفاعة في معنى الزيادة في التفضل يبطل اختصاص النبي عليه الصلوة
بالشفاعة للمذنبين من امته اذ ليس للشفاعة عندهم للمذنبين وجه فقد سقط
على اصولهم معنى شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لان ذلك الذي يشفع فيه
امر لا محالة مفعول سال فيه او لم يسل وانما يكون الاكرام بان يشفع في امر يكون
للشفاعة فيه اثر باسقاط عقوبة مستحق وما لولاها لم يقع فاما في الامر الذي
لو تكلم فيه غيره لم يخالف سبيله لا فائدة لاختصاص النبي صلى الله عليه وسلم بها
قالت وقولهم ان هذه الشفاعة على حد قول الملائكة الذين اخبر الله تعالى عنهم انهم
يقولون ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك
وقهم عذاب الجحيم وانها تكون شفاعة لمن وعده الله تعالى الجنة خطأ منهم وذلك
انه لو جاز ان يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لمن قد غفر الله له وابطل عقابه بمغفرة
لجاز ان يشفع في ازالة العذاب عمن لا ذنب له لان من غفر ذنبه لا يعذب كما

كما ان من لا ذنب له لا يعذب واستغفار الملائكة للتائبين منه وجهان احدهما
ان التائب مستغفر في حال توبته مما فرط منه وهذا صحيح من فعله ومتى صح منه الاستغفار
لنفسه على وجه صح من شركه في ذنبه الاستغفار له على ذلك الوجه لان تحقيق
ذلك انهم يقولون انا تائبون اليك من ذنوبنا فاغفر لنا فاعطنا ما وعدتنا
من الجنة على توبتنا فيقول الملائكة في تلك الحال اللهم استجب لهم واغفر لهم
ما استغفروك منه واعطهم ما طلبوا كما تقدم وعدك اياهم به فكان استغفارهم
لهم نظير استغفارهم لانفسهم وليس يجوز ان تكون شفاعة النبي صلى الله عليه و
سلم في الاخرة جارية هذا المجرى لان الاخرة ليست بدار متاب لان وقت التوبة
قد مضى ومغفرة الله لاصحاب الصغاير عندهم قد تقدمت ولولا ذلك لكانوا
قد وافوا القيمة مستوجبين للعذاب ومن المحال ان يقول النبي عليه الصلوة والسلام
يا رب اني اسالك ان تغفر لمذنبي امتي صغايرهم وتلك قد وقعت مغفورة
والثاني ان الملائكة استغفرت للتائبين من شركهم وكفرهم وسالت فكانهم
قالوا فاغفر للذين تابوا من الشرك واتبعوا سبيلك في السنة والجماعة سائر
كبايرهم وذنوبهم باجتنابهم الشرك ودخولهم في الاسلام قالت وقوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى يحتمل ان يكون معناه الا لمن ارتضى ان يشفع له
وهو يرتضي ان يشفع لفساق اهل الملة فيكون الرضا في هذا التاويل واقعا
على الشفاعة دون ذنوبهم ويمكن ان يكون الرضا راجعا اليهم من جهة ايمانهم
وتوحيدهم لا من جهة فسقهم ونظير ذلك انك ترتضي التجار للتجارة ولا ترتضيه
للبناء اذا لم يكن حاذقا فيه فقد رضيته من وجه وان لم ترضه لغيره فكذلك ارتضى
الله سبحانه مذنبي اهل الملة لايمانهم فجاز ان يشفع فيهم قالت وكذلك قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع انما عنى به المشركين اذ الشرك ظلم كما قال تعالى
ان الشرك لظلم عظيم قالت ونعود عليهم هذا في الصغاير لانه قد سمى ذنوب الانبياء
ظلما كقول ادم عليه الصلوة والسلام ربنا ظلمنا انفسنا وكقول يونس عليه السلام

سبحانك اني كنت من الظالمين قال وقولهم انكم تبطلون الشفاعة بقولكم ان عموم
وعد المؤمنين قد اوجب لهم الجنة دون شفاعة خطأ لانه وان كان الوعد ايضا عاما
فليس يؤمن من عذاب يتقدم ما وعد به من دخول الجنة فيزول بالشفاعة ما كان
لا يؤمن كونه من العذاب الذي يتقدمه قال وان قالوا انكم تقولون انهم يدخلون
الجنة بايمانهم بعد تعذيبهم قدر من العذاب فاين موضع الشفاعة قيل لهم ان عذبوا
كانت الشفاعة في اخراجهم من النار وتبقى مضى جميع ما يستحقونه من العذاب ومن
التخفيف عنهم من العذاب الذي يستحقون حلوله بهم في كل وقت على ان دخول الجنة
عندنا فضل وليس لاجل عمل من ايمان ولا طاعة وانما يبتدي الله ذلك الفضل
عند شفاعة رسوله صلى الله عليه وسلم وكان يقول انا لا ننكر ايضا ما وردت به الاخبار
من اثبات الشفاعة للائمة لبعضها في بعض كشفاعة الفقير للغني والمظلوم للظالم
والسقط لوالده ويكون ذلك ايضا مقبولا وداخلا في اكرام الرسول عليه الصلوة
والسلام بالشفاعة قال ووجه تمنينا الشفاعة من الرسول مع انها قد تكون للمذنبين
انا لعلمنا باننا مذنبون في حاجتنا الى شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وانما طلبا
للزيادة في اكرامه وهذا كتمنينا ان يجعلنا توابين مستغفرين وليس فيه تمنيا
للذنوب **فصل آخر فيما بانه مذهبه في القول بعذاب القبر وسؤال منكر ونكير
والقول في الميزان والصراط والحوض حساب المؤمنين والكفار وتحقيق
معنى ذلك ووجهه** اعلم انه كان يقول ان جميع ذلك مما طريقه الخبر فاما
تجويزه من العقول ثابت كاين صحيح وذلك ان العذاب الآلام تصل الى الحي
فيتعذب بها ويتألم وليس بمنكر ان يخلق الله تعالى الحيوة في الاجزاء التي
خلق فيها الموت ثم يولمها بان يخلق فيها الآلام لان خلق الحيوة عنده لا يقتضي
تركيب محلها ولا الحي عنده هو الجملة بل كل جزء فيه حيوة فحي وكل جزء يصح فيه
حيوة وكل ما خلق فيه حيوة فجايز ان يخلق فيه الألم كيف وقد وردت الاخبار
في ذلك قال دلت عليه ظواهر القرآن الا ترى انه قد اشتهر عنه صلى الله عليه وسلم

وسلم في دعائه انه كان يقول اعوذ بك من عذاب القبر ومر بقبرين فقال انهما
يعذبان وقال عز وجل كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم
يحييكم في القبر ثم اليه ترجعون للحشر مع اي كبيرة وسنن مشهورة يدل على ذلك
قال وليس بمنكر ان يكون ذلك للمؤمن المذنب تطهيرا او تكفيرا وللطاهر من الذنوب
محنة وتعريضا للدرجة وللكافر عقوبة ونكالا وكذلك كان يقول في سؤال منكر
ونكير ان ذلك ايضا مما يرجع في القول الى ما ورد من الاخبار فيه قال وقد وردت
الاخبار بان ملكين يدخلان القبر فيسألانه ويقولان من ربك وما دينك
ومن نبيك فيجيب المؤمن ويتحير الكافر فاما ما روي من عظم جثتهما وكبر صورتهما فقد
يحتمل ان يوسع لهما داخل القبر وكذلك كان يقول في توفي ملك الموت الناس واخذه
الارواح في حالة واحدة مع استحالة ان يكون في اماكن كثيرة في حال واحدة
وهو شخص واحد ان ذلك يحتمل ان يكون باعوانه والموفرين لامره كما كان يقول في
ابليس واتباعه انه وان لم يصل بنفسه الا الى اماكن في حالة واحدة فباعوانه واتباعه
يستعين على ذلك ويحتمل ايضا عنده ان يكون ذلك عند دعائه ودعوته
فيخلق الله تعالى قبض الروح عند اعلامه ذلك ودعائه الا ترى انه قد نسب اليه
التوفي مرة والى نفسه مرة فقال تعالى الله يتوفى الانفس وقال قل يتوفيكم
ملك الموت الذي وكل بكم فيكون توفي الله سبحانه بقبض الروح عند توفي
ملك الموت بالدعاء والدعوة عند الاعلام والافهام والاخبار له بذلك
وكان يقول انا لا ننكر ايضا ما روي ان ينعم المؤمن في قبره بعد السؤال ويرى الجنة ونعيمها
ويرى الكافر النار وسعيرها ثم تلحقهم عند النفخة الرقدة كما قال مخبرا عنهم انهم يقولون
من بعثنا من مرقدنا وكذلك كان يقول في الصور ونفخات النافخ فيه من الملك
ان ذلك حق وقد وردت فيه الاخبار ومن اصله ان كل ما لا يأباه العقول ولا يدفعه
الاوهام كونه وصحة حدوثه فانه لا يستحيل ورود الخبر بكونه فيقوى احد الجائزين
في النفس عند ورود الخبر به ويزداد القلب سكونا اليه وثقة باحد حكميه قال

وهذه الاشياء من هذا النحو الذي ذكرناه ومن هذا القبيل الذي اشرنا اليه ومن
ابى ذلك وانكره من الملحدين فلانكاره القول بحدوث العالم ومن ابى ذلك من
المعتزلة وغيرهم فلانكارهم الآثار وتكفيرهم اهل الرواية والنقل وكلا الامرين الذين
بنوا عليهما قواعدهم في انكار هذه الاشياء عندنا باطل وكان يقول في الصراط
انه لا ينكر ان يكون ذلك جسرا ممدودا على جهنم على الوصف الذي روي في الخبر يعبر
المؤمنون على الوجوه التي ذكرت ويقع منه الكافرون فيكون ذلك علامة النجاة من نجو
وهلاك من يهلك وكذلك كان يقول في الميزان انه لا ينكر ان يكون كما ذكر في الخبر انه
ينصب ميزان يوم القيمة له كفتان يوزن فيهما اعمال العباد فيتبين بثقله وخفته
سعادة السعيد وشقاوة الشقي وليس في ذلك ان يتعرف الله تعالى ما لم يكن به
عارفا ولكن ليعرف العباد ذلك وهذا كما اجمع عليه المسلمون من امر الحفظة وان
ملكين موكلين بابن ادم يكتبان عمله لا ليحفظ الله تعالى ما لم يحفظ ولكن ليكون ذلك
زيادة حجة عليه وزيادة تنبيه وتذكير فاما القول في وزن الاعمال فقد حكى شيخنا
ابو الحسن في مواضع من كتبه ان من اصحابنا من قال ان الاعراض تقلب اجساما فتوزن
ويكون لها ثقل وخفة وليس ذلك مذهبه وانما هو مذهب بعض النجارية وانما اراد
بقوله اصحابنا في باب القول بخلق الاعمال وذلك انه عادته في كتبه اذا قال
من اصحابنا انه يريد بذلك الموافقين في تلك المسئلة فاما الجواب في وزن الاعمال
على اصله فيحتمل امرين احدهما ان يوزن الكتب التي فيها اعمال العباد مكتوبة
فيتبين الرجحان والخفة بثقل يخلقه الله عز وجل في احدى الكفتين وخفة في الاخرى
فيترجح احديهما على الاخرى فيعلم بذلك نجاة من ينجو وهلاك من يهلك ويحتمل ان يكون
ذلك على تعريف مقادير الاعمال وما قدر لها عليها فيها من الثواب والعقاب
وذلك انه قد يستعمل في الكلام مثل ذلك بان يقال لهذا الكلام وزن اي قدر وكما
قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا اي قدرا ومقدارا فعلى هذا اذا ثقل الله تعالى
احدى الكفتين بثقل يخلقه فيها مما يلي الجنة كانت علامة لسعادة من ثقل له ذلك

ذلك ومن الاخرى بخلافه فاما القول فيمن تساوى حسناته وسيئاته فما ارى
ذلك ممكنا على اصله ولا على اصل مخالفينا ايضا وذلك ان الناس احد حزبين
فمن قائل بالاحباط ومن مانع منه فمن قال بالاحباط فانه يقول ان الكبيرة
الواحدة تحبط ثواب الطاعات الكثيرة ومن منع من ذلك فانه يقول ان ثواب
المعرفة والتوحيد والايمان اعظم مما يستحق على كل ذنب بجامعه من المعاصي
فعلى ذلك لا يوازن الثواب على الايمان ولا العقاب على الكفر وهما لا يجتمعان
فوجب انه انما يكون على احد وجهين اما من ثقلت موازينه بالايمان وثوابه او من
خفت موازينه عن ذلك فاما وجه جمع الموازين لكل واحد فانه يحتمل ان يكون
قدر لكل عمل وزن وميزان فيقع الجمع موازين واما معنى الحساب فانه في القرآن
على وجوه منها الجزاء كما قال تعالى ثم ان علينا حسابهم اي جزاءهم وقد يكون
بمعنى الكفاء كما قال سبحانه عطاء حسابا اي كفاء لعمله وقد يكون بمعنى تعريفه
اعماله وما قدر عليها من الجزاء من ثواب وعقاب فاما القول في حساب الكفار
فلم نجد عنه في ذلك نصا ويحتمل ان يكون ذلك في حد الجواز فان كان فيكون تقدير
معناه تعريف الكفار اعمالهم ومقاديرها وتعريفهم ما اعد عليها من العقاب
فيكون ذلك التذكير والتنبيه لهم على ما سلف من كفرهم واعد من عقابهم زيادة في
العقوبة والعذاب لا انه كان يقول ان للكافر طاعة يحاسب عليها بل كان
ينكر ان يكون للكافر او في الكافر ايمان ويكون له طاعة بوجه من الوجوه وكذلك
كان يقول باثبات الحوض للنبي صلى الله عليه وسلم وان ذلك خصوصية في الكرامة
للنبي عليه الصلوة والسلام وزيادة فضل ومرتبة وذلك في مجوزات العقول
ومما يمكن ان يرد به الخبر وجب الاعتراف بكونه عند ورود خبر الصادق به فاما
طوله وعرضه وصفة ما فيه من الشراب لونا وطعما وما يوجد عنده من اللذة فذلك
ايضا موقوف على الخبر والعقل مسوغ لجميع ما ورد به الخبر في ذلك وقد انتشر في
دعاء المسلمين مسئلة الله تعالى ان يجمعهم الشراب من حوض النبي عليه الصلوة والسلام

وكذلك القول في مراتب من يشرب ويسقى موقوف على الخبر ويكون ذلك في عرصات
القيمة قبل دخولهم الجنة علامة لمن يدخلها فيتنعم فيها وابتداء فضل وانعام لهم على يد
النبي صلى الله عليه وسلم وذلك كما خص بالشفاعة للمذنبين من امته من جملة الانبياء
وقيل انه هو ما بشره الله سبحانه به في القران انا اعطيناك الكوثر وقيل ايضا
ان الكوثر نهر مخصوص من الجنة **فصل اخر في ابانة مذهبه في باب النبوات والمعجزات**
وما يتعلق بذلك من فروع هذا الباب وكيفية ترتيب اصولها على اصله
فمن ذلك انه كان يقول في معنى النبي انه في احد الوجهين مشتق من النبأ وهو الخبر و
على الوجه الثاني مشتق من النبوة وهي الرفعة منه يقال للمكان المرتفع نبوة ونباوة
يقال نبا جنبي عن الفراش اذا ارتفع فاذا قلنا انه من الخبر فكانه سمي بذلك لاخباره
عن الله تعالى على وجه مخصوص واذا قلنا انه من الرفعة فالمراد انه هو الذي رفع
من شانه واظهر من منزلته ما ابين بها من غيره وكان يقول ان معنى الرسول هو
المرسل فاذا قلنا انه رسول الله فمعناه انه الذي ارسله الله الى خلقه
برسالاته وعرفه ما يبلغه الى خلقه من احكام عباداته ووعده ووعيده وثوابه
وعقابه وكان يفرق بين النبي والرسول ويقول ان كل رسول نبي وليس كل نبي
رسولا وانه قد كان في النساء اربع نبيات ولم يكن منهن رسول لقوله وما
ارسلنا من قبلك الا رجالا مع قوله عليه السلام كان في النساء اربع نبيات
وكان يجمع بين الخبر والاية فيرتبهما على هذا الوجه وكان يقول ان الرسول هو من
يرسل الى الخلق ويوجب عليه تبليغ الرسالات ويلزم الخلق بطاعته واتباع
امره وقد يكون نبيا ولا يكون قد ارسل ولا امر باداء الرسالة وركب
بابانة حاله من غيره بكرامات يخص بها حتى يرتفع منزلته بذلك ويشرف وكان
يقول ان ارسال الرسل الى الخلق غير واجب على الله تعالى في العقول وكان
لان يرسل الرسل ولان لا يرسل ولا يكون بترك الارسال سفيها وان
علم انه اذا ارسل الرسل امن قوم عنده او ازدادوا تمسكا لما يثابون من اصله

من اصله انه كان يقول غير واجب على الله تعالى فعل ذلك من اجل ان يفعل اللطف في اللطف ثم
الذي يؤمن عنده الكافر به ولان لا يفعله فان فعله كان منه تفضلا وان تركه لم يكن
منه جورا وكان يقول ان ارسال الرسل الى من يعلم انه لا يقبل امره مثل خلقه
اياه مع علمه بانه يكفر ولا يطيع وانه كما يصح ان يامر من يعلم انه لا يقبل امره من جهة العقول
عندهم فكذلك يصح ان يامرهم من جهة الرسل على هذا الوجه وكان يقول انه جائز
في قدرته ان يفهم الخلق معانيها بلا ان يرسل من غير رسول كما انه جائز ان لا يفهمهم
الا عند اتيان الرسل وكلاهما حكمة من فعله اذا فعل وكان يقول الفائدة في
انفاذ الرسل ترجع الى المرسل اليه فمن علم انه يقبل رسالته فقد ازداد ينتفع
بذلك وصلاحه عنده ومن علم انه لا يقبل رسالته فقد ازداد هلاكه وفساده وانه
يزداد كفرا وطغيانا عند بعثه ليتم مراده على الوجه الذي اراد من خلقه على السبيل
الذي علم انهم يكونون عليه من خير وشر وطاعة ومعصية وسعادة وشقاوة
وانهم يصيرون اهل ولاية الله بولايته وفضله واهل عداوته بعداوته وعدله
فيسعد بهم من سبقت له من الله الولاية والرضا ويشقى بهم من سبقت لهم من الله
العداوة والسخط وكان يقول ان تكرير الرسل غير واجب عليه تعالى كما كان
انفاذهم غير واجب ولو انه لم يرسل الى الخلق الا رسولا واحدا كان جائزا
كما اذا ارسل رسلا تترى وكذلك كان يقول انه يجوز ان يخص كل امة برسول
او ان يعم الامم كلها برسول واحد وكان يقول ان الرسالة اشرف منزلة
في باب الولاية وانه ليس بعد الرسالة منزلة فوقها في العبادة والطاعة
والحظوة عند الله تعالى والكرامة وعلى هذا الاصل كان يقول ان الرسل من الادميين
افضل من الملائكة المقربين وكان يقول ان الرسالة غير متعلقة بكسب الرسول
ولا هي مخصصة بسبب يرجع اليه بل هي ابتداء فضل وكرامة من الله عز وجل يخص بها
من يشاء من خلقه كما يقول تبارك وتعالى يؤتي الحكمة من يشاء قال عبد الله
ابن مسعود هي النبوة والرسالة وقال ان الرسالة ليست بجزاء على عمل ولا

يثوب لطاعة بل هي ابتداء عن اختصاص تطول من عنده ولو فعل ذلك به في ابتداء
بلوغه وكمال عقله من غير تقدم طاعة لصح وكذلك كان يقول انها لا تورث
وانه يجوز رسول من ولده كافر وكافر من ولده رسول وانه قد كان من رسل كثير ومن
على ذلك واولادهم ليس كذلك على شرط ما وصفنا وكان يقول ان الرسول
يجب ان يكون اكمل من جملة المرسلين اليهم عقلا وفضلا وفطنة ومعرفة وصلاحا وعفة
وشجاعة وسخاوة وزهادة وهكذا اخبر عز وجل في كتابه انه اصطفى ادم ونوحا
وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين
وكان يقول ان المعصية والزلة تجوز عليهم قبل النبوة فاما بعد ارسالهم فلم نجد عنه
نصا في جواز ذلك عليهم وعلى هذا كان يتأول قوله وعصى آدم ربه فغوى ان ذلك
كان قبل النبوة والارسال لان الله تعالى جعله رسولا الى خلقه من اولاده
بعد خروجه من الجنة وكذلك كان يقول انه لا يجوز ان يكون رسول امرأة ولا ان
يكون عبدا ولا ناقص الحس وكذلك كان يقول في الامام فاما المرأة فلنقصان
عقلها والعبد فلتعلقه بملك مولاه وكمال الحواس لاجل الحاجة اليها في اداء
الرسالة وما يتعلق بها وكان يقول انه يعرف صحة الرسالة وصدق الرسول
فيها بامور منها ان يظهر عليه المعجزات وهي الامور التي تحدث ناقضة للعادة
المنعقدة عند دعوى الرسول الرسالة ومنها تصديق نبي المعجزات له ومنها
ان يحدث علم ضرورة للمبعوث اليه بصدقه في رسالته ومنها ان يبشر به من قبله
من الرسل ويعرفه باوصافه وبعينه في وقته وزمانه واسمه وحاله وكان يقول
ان المعجزات لا يجوز ان يظهر الا على الصادقين لانها لابانة الصادق من
الكاذب وتميزها ومن جنسها قد يجوز ان يظهر على من ليس بنبي من الاولياء
ويكون كرامات لهم ودلالات على صدقهم في احوالهم ومقاماتهم غير ان الرسول
يدعي ذلك فيظهر عند دعواه ويباهي به ويتحدى قومه بالاتيان بمثله والولي
لا يتحدى بها ولا يظهرها ولا يدعي فيها بل يزويها والنظر اليها والاعجاب بها

بها والدعوى فيها خطأ ومعصية وكان يقول ان المعجزات على وجوه احدها
ان يخص من يظهر عليه بقدرة زائدة على ما جرت العادة بفعل مثلها لمن
كان على مثل سنه وبنيته وحاله وقد يكون ايضا بفقد القدرة في حال جرت
العادة بفعلها فيه لمن كان على مثل حاله فيكون فقد القدرة دلالة ومعجزة
على هذا الوجه كما كان وجودها على هذا الوجه الزائد دليلا وقد يكون ايضا زيادة
العلم على الوجه الناقض للعادة ايضا معجزة كما يكون فقدها ايضا معجزة
وان المعجزة في الحقيقة فاعل العجز كما ان المقدر في الحقيقة فاعل القدرة والمحيي
فاعل الحيوة والمميت فاعل الموت ثم يسمى الفعل الذي يحدث مع عجز الغير والتحدي
لمن يعجز عنه معجزا وكذلك يسمى ما يتعذر فعل مثله على من يتحدى به معجزا وان لم
يكن ذلك مما يصح ان يقدر عليه او يعجز عنه تشبيها بما يصح ان يقدر عليه ويعجز عنه و
ذلك ان الحيوة والموت وفعل السمع والبصر والصمم والعمى ونحو ذلك مما لا يصح
ان يدخل تحت قدرة البشر فاذا ظهرت هذه الافعال على من يدعي الرسالة
عند دعواها وتحدى بها وتعذر ذلك على من تحداه به قيل لمن يتعذر فعل ذلك عليه
انه عاجز عنه وان ذلك الفعل معجز على التشبيه بما يعجز عنه مما يدخل نوعه تحت
قدرته على وجه وكان يقول ان الاصل في تعرف حكم المعجزة في صدقها وصحتها
ان يعلم حكم العجز والقدرة وما يصح ان يتعلق بقدرة المحدث وما لا يصح ثم يعلم
بعد ذلك ما يحدث عن فعل الله تعالى معتادا او نادرا وما يحدث على
العادة في الاوقات وانه كان قد يندر في وقت ويعتاد في وقت وكذلك
ما يعتاد في بلدة وفي زمان وفي بقعة ومكان ولا يعتاد في اخرى فاذا كان
واقعا على هذا الوجه كان ذلك احد ما يستدل به على صحة كونه معجزا وبذلك
يفرق بين ما يكون شعوذة ومخرقة وبين ما يكون معجزة بان ما ليس بمعجزة
فهي انما تجري مجرى خفة اليد والحيلة مما يتعلم ويمكن معاودته ويعرف سببه
والحيلة فيه فيتوصل بذلك الى فعله وليس كذلك المعجزة لانها ربما خفي وجه

ظهورها على من يظهر عليه حتى لا يقف على سببه وكيفيته وكميته وما لو أراد العدو
إلى مثله بنوع من جهده وحيلته لم يصل إليه وكان يقول إن ذلك على أمور منها
ما ييأس الإنسان من التوصل إليه بكل حيلة وذلك كإحياء الموتى وإبراء
الأكمه والأبرص وفلق البحر ونحو ذلك فلا يخيل أمره على متأمله ومنه ما يخفى
ويشتبه حتى لا يتبين حاله فلا يتبين صحته إلا بعد النظر الكثير والتأمل الشديد كنحو
ما يقول في إعجاز القرآن لأن ذلك يتعلق بالنظم وفصاحته وصحة المعاني وجزالتها
وإذا كان بهذا الحد احتيج فيها إلى تأمل كثير ونظر تام ليعرف مباينته من المنظوم و
المنثور فيعلم صحته ووجه الإعجاز فيه وكان يقول إن معجزات نبينا صلى الله
عليه وسلم على قسمين أحدهما القرآن الذي بين أظهرنا نقرأه ونكتبه وأمره منتشر
لا يخفى على مقر ولا منكر لرسالته وإنما يدعي بعضهم التباس وجه الإعجاز فيه عليه
والثاني ما جرى مجرى ما روي عنه من نبع الماء من بين أصابعه وإشباع
الخلق الكثير من الطعام اليسير وحنين الجذع وكلام الذئب وتسبيح الحصا فإن
ذلك مما رواه المسلمون فمن ناقل نقله ومن قائل قبله ولم نر أحدا منهم تلقاه
أو سامعه بالرد والإنكار ليعلم أنه صحيح في الأصل أيضا إذ لو لم يكن
كذلك لم يجز أن تطبق الأمة على قبولها ولا أن يخفى على الأمة لأنهم على كثرتهم واشتهار
ذلك فيهم لا يجوز على مثلهم ترك الإنكار له إن كان باطلا فلما قبلوه دل على
صحته في الأصل وإن لم يكن الكل قد نقلوه نقلا عن مشاهدة وسماع وكان يقول
إن قراءة القرآن هي معجزة على الحقيقة ونفس كلام الله تعالى قد يسمى معجزة
على التوسع ولا يكون ذلك حقيقة وكان يقول القراءة محدثة ويتعلق الإعجاز
بها على أوجه أحدها من جهة النظم وهو نظم الحروف على أوجه مخصوصة إذا دلت
على معان صحيحة مستقيمة جائزة ومنها ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب وذلك
على وجهين أحدهما ما فيه من الخبر عما كان من خبر الأولين على الوجه الذي
صدقه عليه أهل الكتاب ومنها ما فيه من الإخبار عما يكون فكان الكثير من

ذلك قد حدث على ما أخبر به والكثير منه منتظر إلا أنه لا يحدث ما حدث
منه إلا كما تقدم الخبر عنه وبهذا يعلم صدقه فيه عند وقوع المخبر عنه والآخر
إنما يعرف صدقه فيه إذا عرف بأنه لم يختلف إلى من يلقنه ذلك ولا اشتهر
به وكان يقول إن فيه معجزة أخرى وهو أن هذه القراءة كلما تجددت على
الأسماع ازدادت لها حلاوة وطلاوة وليس كسائر الكلام الذي تمجه
الآذان وتكرهه الأسماع إذا كرر ذلك ولذلك تحير فيه المشركون فقالوا
إن هذا إلا سحر يؤثر وكان لا يقول إن التوراة وسائر الكتب المتقدمة معجزة
ولا أن موسى وعيسى وواحدا ممن أنزل عليه ذلك ادعى النبوة به وتحدى
قومه الإتيان بمثله وكان يقول أقل سورة في القرآن وأقصرها حروفا سورة
الكوثر وهي معجزة وكان لا يثبت الإعجاز فيما دون السورة ويثبته في السورة
وما فوقها فأكثر ولذلك قال سبحانه فأتوا بعشر سور مثله وقال في آية
أخرى فأتوا بسورة من مثله إذ قال من مثله فمعناه من مثل هذا الأمي الذي
لا يكتب ولا يقرأ ومع ذلك أتى بأقاصيص الأولين والآخرين وإذا قال
بسورة مثله فالمراد سورة مثلها نظما وفصاحة وصحة معاني وكان يقول
إن الإتيان بمثلها ما يؤيس منه الجن والإنس لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن
والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا وإن ذلك لفقدهم العلم بكيفية نظمه دون فقد القدرة على نوعه
لأن نوع الحروف في مقدورهم وكان يقول إن القراءة هي حروف مخصوصة
على نظم مخصوص هي المعجزة وهي غير المقروء لأن كلام الله تعالى قديم ولا يجوز
أن يكون القديم معجزة لأنها لا يختص واحدا دون واحد بحكم دون حكم وكان
يقول إن القراءة محدثة وهي كسب القاري وخلق الله ويكون طاعة في
وقت ومعصية في آخر وكان يقول إعجازها إذا أتى بها على هذا النظم على
طريق الابتداء والاستئناف لا على طريق الحكاية وذلك أن المتعلم قد

بحكمه ويأتي بمثل تلك الحروف فلا يكون آتيا بمثل المعجزة لانه اتى بها حاكيا لا
مستأنفا لها مبتدئا بها وانه يجري ذلك كمجرى من يحتذي غيره من الشعر
انه يأتي بقصيدة على نحو ما اتى به فلا يكون حفظه لها واتيانه بها اتيانا بمثلها
اذا اتى بها على الحكاية لها لا على الاستيناف كذلك يجري القول في نظم
القراءة ونظم ما تحدوا بالاتيان بها وكان يقول ان نبينا صلى الله عليه وسلم
قد ثبت معجزاته من جميع الوجوه التي ثبت بها المعجزة لانه قد بشر به الانبياء قبله
وعرفوا وقته ومكانه ومبعثه وصفته وحاله وخلقه ثم ظهرت علاماته قبل بعثته
وبعد مبعثه وثبتت معجزاته وكان يقول انه خير الانبياء وافضلهم في كل نوع من خصال
الفضل وانه خص بما لم يخص به نبي قبله من الايات والكرامات وانه ختمت به النبوة
والرسالة وانه عرج بشخصه الى السماء السابعة وخص باللطف والتأييد بوجوه
من الوحي والمناجاة ما لم يخص به نبي قبله وانه اول من ينشق عنه الارض يوم
القيمة وانه شاهد الرسل والانبياء وشافع المذنبين والاولياء عليه وعليهم
السلام **فصل في ابانة مذهبه في باب الامامة وما يتصل بها من فروع هذا الباب
وابانة مذاهبه فيها** اعلم انه كان يقول ان الامامة شريعة من شرائع الدين يعلم وجوبها
وفرضها سمعا وكذلك كان يقول في الرسالة التي هي اصل الامامة انها غير واجبة
عقلا وارسال الرسل من مجوزات العقول ومن موجباتها فيه وان الله تعالى
يتعبد عباده بما اراد من انواع العبادات لاجل انهم خلقه وملكه وفي قبضته وسلطانه
وان له ان لا يتعبدهم فان تعبدهم على لسان الرسل بالعبادات فهو في ذلك حكيم
وان ترك ذلك لم يكن سفيها ولا جائرا وكان يقول انه علم تعبده لهم بذلك ارادة
مصالحهم ومنافعهم وكان يقول انا قلنا انه لم يخل زمان مضى من رسول خبرا
ايضا وسمعا لا عقلا وكان يقول لو اخلاهم عن الرسل لم يكن لا يقع لهم احكام
في الحسن والقبح والوجوب والندب والطاعة والمعصية وما يتعقبه الثواب
والعقاب بل كان يكون ذلك موقوفا على السمع ويكون احكام البالغين حينئذ

حينئذ في ذلك كاحكام الاطفال الان واذا كانت الرسالة عنده على اصله
غير واجبة فالامامة التي هي فرعها ايضا كذلك وكان يعتمد في دلائل وجوب
الامامة الاجماع ودلائل السمع على اصله في ان العقل لا يجب من جهته شيء على
العاقل البالغ وجوبا يعذب تاركه كما قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وكذلك كان يقول ان وجوب النظر في معجزة الرسول انما يتعلق
ايضا بايجاب الرسول ومن اوجب الرسول ذلك عليه بقوله وامره ونهيه
ووعده ووعيده فاذا كان الرسول صادقا وجب الفعل بقوله وايجابه
وليس يتعلق وجوب ذلك على من يجب عليه بعلمه بوجوبه وصحة امر من يوجبه
وبصدق خبر من يخبره عن ذلك لان الواجب قد يتقرر وجوبه وان لم يعلم
من يجب عليه وجوب ذلك عليه وكان يقول ان الامامة هي خلافة الرسول
في باب القيام مقامه من حيث انفاذ الاحكام واقامة الحدود وجباية الخراج
وحفظ البيضة ونصرة المظلوم والقبض على ايدي الظالمين من غير ان يكون
اليه ابتداء شرائع او تغيير شرع وانما يكون في ذلك كواحد من الامة يقيم الحقوق
على حسب ما دلت عليه ادلة الكتاب والسنن وحصل عليه اتفاق الامة وما
دلت عليه العقول بالقياس والاستنباط من هذه الاصول كما قال صلى الله
عليه وسلم لمعاذ حين انفذه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال رسول الله
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وكان يقول ان العصمة من شرط الرسالة
وليس من شرط الامامة لان الرسول انما يخبر عن الغيب ويبتدي الشرع ولو كان
من جهته الى ما لا يمكن الوصول اليه من جهة غيره وليس كذلك الامام لانه قد يشاركه
غيره في العلم بحكم ما يمضيه وينفذه لانه يرجع الى الاصول التي هي مقدرة معلومة
ولغيره الى ذلك طريق متى ما اراد الرجوع اليه الامة فلم يعتبر في امره اكثر
من عدالة الظاهر واستقامة طريقته فيه واستقلاله بما كلف واضطلاعه

بالجملة مع فقد القطع على باطنه وسره لوجود مساواته لظاهره وعلانيته في
اقام الاحكام وانفذها على الظاهر على ما وردت به الاثار ودلت عليه اي الكتاب
واقام بين الامة كان امره في الامامة منتظما ومتى ما زاغ عن ذلك عدل الى غيره
وكانت الامة عيارا عليه وسبيل القول فيه في هذه الاحكام والاحوال كسبيل القول
في خلفائه وعماله وامرائه وحكامه وسعاته والمعاونين له على امره فيما اليه وسبيله
في تنفيذ الاحكام واجتهادا وكان مذهبه في صفات الامام الى انه يجب ان يكون
بالعلم ظاهرا وفي الفهم والفطنة بارزا وبجملة خصال الفضل في باب الدين مشهورا
ومن اكثرهم بائنا وكذلك في الضبط وحسن السياسة والاستقلال بما يتحمله من ذلك
فاما ان يكون افضل اهل العلم في وقته علما واظهر بالشجاعة والعدالة والصيانة و
حسن السياسة فانه كان يذهب الى ان امامته تنعقد وامامة المفضول معه لا تنعقد
وكان يخالف في ذلك جماعة اصحابنا المجوزين امامة المفضول ويقولون ان الذين
تولوا الامامة بعد الرسول كان كل واحد منهم افضل اهل وقته وزمانه على الترتيب
الذي مضوا عليه والتدريج الذي اندرجوا عليه وكان يقول ان دلالة السمع خصت
الامامة ببطن دون بطن من الناس ومن العرب وهم قريش وذلك لقوله صلى الله
عليه وسلم الائمة من قريش في بعض الاخبار ما وجدوا في ما العقل فلا يوجب كونها
ذلك في قريش دون قريش وهكذا كان يقول في الرسالة انه دلالات العقول
لا يوجب كونها في وقت دون وقت وفي بطن دون بطن وانما يوصل الى
جميع ذلك بالسمع وكان يقول ان الرسول يصير مرسلا بارسال الله اياه
ويعلم صحة رسالته بمعجزته ويعلم صحة معجزته بالنظر والاستدلال واما الامام
فانما يثبت امامته وينعقد بعقد العاقدين له ممن يكون لذلك اهلا وكان
يقول جائز ان يعقدها الرسول بان ينص عليه بعينه واسمه ونسبه كما فعل ذلك
في حياته بخلفائه وعماله وولاته وجائز ان ينبه عليه باوصافه على الجملة فيكلف الامة
استخراج ذلك بالاستنباط واختياره بحسن الرأي والاجتهاد حتى يصلوا الى

الى المطلوب من ذلك والى ما اشار اليه الرسول صلى الله عليه وسلم بالوصف
والنعت وكان يقول ان سبيل نصب الامام وامر الامامة كسبيل سائر الاحكام
في ان ذلك مما يعرف نصا واجتهادا وانه لم يكن في ذلك نص كان للاجتهاد
في ذلك مدخل وله اصل يمكن ان يبنى عليه وينتزع حكمه منه ويتعرف مصير الى ذلك
عند عدم النص وفقده وكان يقول ان اقامة الامام والاجتهاد في نصبه عند الحاجة
اليه وفقده من قبله من فروض الكفاية كدفن الموتى وغسلهم والصلوة عليهم وتعلم
الفقه ونحو ذلك مما اذا قام به بعض الامة سقط عن الباقين وكان يقول ان
من اهل الاجتهاد ولهم الاجتهاد وهم الذين يصلحون للحل والعقد وان يكونوا ائمة
بدلا عن يختارونه فاذا كانوا بهذه الصفة صح لهم الاختيار وصحت امامة من يعقدونه
وكان يقول في عدد المختارين انه ليس لذلك حد في العدد لا يزاد فيه ولا ينقص
منه بل يجب ان يكونوا ممن يصلحون لذلك فاذا كانوا جماعة واقلهم واحد وكان
يستشهد على ذلك بعقد ابي بكر لعمر واجماع الامة عليه وتركهم النكير عليه في تفرده
بالاختيار والعقد له وكان يقول اذا اعقد من هو من اهل الحل والعقد الامامة لمن
هو لها اهل انعقد ووجب على كافة الخلق الانقياد والمتابعة فمن ادعى بعد ذلك
طعنا او خللا في امر من عقدت له الامامة استتيب من ذلك فان لم يتب منع
من ذلك ورد وقمع عنه وكذلك ان عقدت جماعة لواحد وعقدت اخرى لغيره
نظر فان كان احدهما الاصلح بان يكون مفضولا وناقصا في شرط من شرائط الامامة
كانت بيعة من كملت فيه شروط الامامة اولى وان استويا في الفضل
والمنزلة والاستصلاح نظر الى اسبق العقدين فاثبت دون ما بعده و
ان اتفق وقتهما ولم يثبت من السابق منهما ابتدأوا عقدا استانفا لاصلحهما
للامر ومن نازع بعد ذلك دفع عن منازعته وقوتل فيه الا ان يأبى عليه القتل
وكان يقول ان الشرائط التي ذكرناها في باب الامامة اوجب كونها السمع في
الامام فان عقد لواحد بعضت منه خلة من تلك الخلال لم يثبت امامته واذا

نهاد

تغلب قوم فبايعوا فانه لا يصلح لذلك ولم تثبت امامته بمبايعة من بايعه بالقهر والغلبة وكان
يقول انه اذا كانت الحالة كذلك لم يجز الخروج على هذا الجائر بل الواجب الانكار
عليه بالقلب واظهار الطاعة له لئلا يؤدي الى ايقاع الفتن والهرج والفساد
والانتشار وان دفع ذلك باليد والسيف الى الامام القائم العادل على حسب
حكمه وامره يجري الطاعة له والامتثال وعلى هذه الطريقة كان يجري قوله في باب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر خلافا لقول الخوارج واتباعهم من المعتزلة في ذهابهم
الى وجوب الخروج عند الامكان بانفسهم على الجائرين بالسيف وكان يقول ان الامام
يجب ان يكون واحدا وكان يعتمد في ذلك فعل الصحابة والاجماع عليه انه لو جاز اكثر
من ذلك لجاز ما لا نهاية له ولم يختص بعدد فكان يعود الامر الى ابطال الامامة بان يقوم
كل رجل بامر نفسه ومنزله ولا يحتاج الى غيره وهذا تقريب والاعتماد على حجة السمع
واما القول بانبياء ورسل في حالة واحدة فلا ينكر ذلك وقد وجد فيما مضى في
وقت واحد انبياء ورسل وكان يقول ان الامامة مقصورة على قريش اذا وجدوا
على الشرائط التي هي معتبرة في باب اوصاف الامام ثم لا يعتبر فيه بعد ان يكون
كذلك ان يكون اقربهم نسبا برسول الله صلى الله عليه وسلم او ابعدهم منه بعد
ان يكون من قريش وكان يقول ان الامامة لا تتوارث بل هي موقوفة على من
يوجد فيه شرائط الامامة مع الحاجة اليه واختيار اهلها ولا يختص بذلك بطن
من قريش دون بطن وكان يقول ان معرفة عين الامام من فروض الاعيان لان
طاعته تلزم كل عين من المكلفين فاذا صح عقد الامامة لرجل وجب على سائر
المكلفين ان يعرفوه ويعتقدوا ولايته وعقد امامته وكذلك كان يقول
ان للامام ان يولي الى غيره ويعقد له الامامة بعده وان الامة يلزمها عقده واختيار
من اختاره ولا يكون لهم في ذلك مشاورة ويعتمد في ذلك فعل ابي بكر واستخلافه
لعمر واجماعهم عليه وتصويبهم له وان كره ذلك كارهون ثم رجعوا وكان يجوز
على الامام التقية اذا غلبه اعداؤه ولم يمكنه دفعهم بما عنده من العدة وانه لا يخرج

لا يخرج بذلك من امامته وكان يقول في الافضل من الصحابة والائمة ان افضل الناس بعد النبي
صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وانه كان الامام بعد رسول الله وانه المخصوص بالتسمية
بانه خليفة رسول الله وانه المشتهر بوصف الصديق وكان يقول ان امامته
ثبتت باشارة النبي وبعقد من عقد له من المسلمين من اهل الحل والعقد وكان
ينكر قول من قال ان امامته كانت بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لو كان
كذلك لم يجز ان يعرضها على غيره ولا قال لعمر وابي عبيدة ابسطا يدكما ابايعك
وكان يقول ان ابا بكر اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم واحسنهم استقلالا
بامر الامة واضبطهم لذلك وانه كان العدل في جميع ايامه وفيما مضى من سيره
فيها لم يغير ولم يبدل ولا كان منه امر خلاف كتاب الله تعالى وسنة رسوله وانه
كان فيها عدلا ابتداء وانتهاء وفيما منع فاطمة رضي الله عنها من فدك وتركة النبي
عليه الصلوة والسلام وان ما ذهب اليه ابو بكر من الخبر الذي رواه ان تركة الانبياء
صدقة لا يورث صحيح قد ساعده على ذلك بضعة عشر نفسا من الصحابة
كلهم رووا عن النبي كذلك وكذلك سائر احكامه وما عمله في ايامه حتى مضى
رحمة الله عليه على السداد والاستقامة مقتديا بكتاب الله تعالى متبعا لسنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يقول افضلهم بعد ابي بكر عمر بن الخطاب وكان
يقول في فضائله وسيره واحكامه مثل ما كان يقول في ابي بكر وان امامة عمر
ثبتت بعقد ابي بكر واختياره لها وكان يقول ان افضلهم بعد عمر عثمان رضي
وان امامته ثبتت باختيار من اختاره لها من اهل الشورى وبعقد من عقدها له وهو عبد الرحمن
ابن عوف لما اجمع اهل الشورى على اختياره ورد الامر اليه فيه ثم تصويبهم لعقده
وتركهم الانكار عليه وكان يقول انه مضى سديدا رشيدا لم يغير ولم يبدل
وكان متبعا لكتاب الله ومتأسيا برسول الله عاملا بسنته وسيرة
الشيخين بعده وانه قتل ظلما وعدوانا وقاتله فاسق بقتله وكافر ان استحله
وان جميع ما ادعيت عليه من الاحداث دعوى عليه وخطأ من مدعيه وانه كان

بري الساحة من جميع ما ادعي عليه وكان يقول انه ما قتل عثمان ولا تعرض لقتله
ولا اعان عليه وانما قتله قوم غاغة سقاط فاما اماثل الصحابة وخيارهم فانهم
لم يرضوا ذلك ولا قصروا في طاعته وامتثال امره وانما راى ترك المحاربة لهم
اجتهادا منه وكان الصواب في اجتهاده فرادوا اتباعه وطاعته وانه لم يتغير
ولم يتبين خيانته وانه قتل في برح العامة وفتنة الغاغة وكان يقول ان افضلهم بعد
عثمان علي بن ابي طالب وان امامته ثبتت بالشورى المتقدم في وقت عمر وبعقد من
عقد له من اهل الحل والعقد في وقته وذلك ان الصحابة اجتمعت وتشاورت
في وقت وفاة عمر رضي الله عنه واختارت من الجماعة ستة انفس ثم اخرج منهم
واطبقوا على ثلثة ومضى عثمان وعبد الرحمن وقبل ذلك فلم يبق من اهل الشورى في حكم
اهل ان يكون لها في وقته الا علي فعقدت له الامامة اعتمادا على تلك الشورى والاختيار
وكان يقول في امامة هؤلاء الخلفاء الاربعة على هذا الترتيب الذي مضى ذكره انه
لم يكن امامة واحد منهم بنص من الرسول ولا ان المعتمد في شيء من ذلك الاجماع عليه بل
ثبتت امامة كل واحد منهم بعقد من عقد له من اهل الحل والعقد وما حصل الاجماع
بعده عليه فانما ذلك تاكيد للعقد لا انه دلالة على الامامة ابتداء وكان يقول
ان بيعة الامام ليست بصفقة اليد وبالمصافحة بكفه وانما هي بالرضاء بها والاستصلاح
لها مع العلم بها وان الكل من الصحابة هكذا كان امرهم مع الثلثة الذين مضوا اماما
اجمعوا عليه دون علي بن ابي طالب رضي الله عنه وكان يقول في احكام علي وقضاياه
وسيره وظهور العدل في جميع ذلك في ايامه من اقواله وافعاله واحواله اشياء ما
يقول في سيرة من كل قبله من الخلفاء وانه مضى على كتاب الله تعالى وسنن رسوله
على سير المتقدمين قبله بالعدل والرضاء والاستقامة وانه لم ينقض عهدا
عهده اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في امر الامة ولا اخل بوصية اوصى اليه
فيها ولا نافق اعداء الله سبحانه ولا خاف ولا اتقى وان سريرته كانت علانيته
في الصدق والخلوص والصفاء ابدا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع من بعده

من الخلفاء الراشدين وانه امسك عن دعوى الامر لنفسه في وقتهم كان
حقا لعلمه انه ليس ذلك بوقت دعواه وانه لما كان الامر له والحق صائرا اليه اظهر
واعلن ما ادعى وجاء بحربه وكاشف ولم يال فيه ولم يقصر حتى مضى على السداد
والرشاد وكان يقول في امر الخارجين عليه والمنكرين لامامته انهم كلهم كانوا
على الخطأ فيما فعلوا ولم يكن لهم ان يفعلوا ما فعلوا من انكار امامته والخروج
عليه وكان يقول في امر عائشة رضي الله تعالى عنها انها انما قصدت الخروج
طلبا للاصلاح بين الطائفتين بها للتوسط في امرهما وما كان يرجى من نفوذ
قولها عندهم لتسكين الفتنة واطفاء نائرتها وانها لم تقصد حرب علي ولا
انكرت امرته وانه لم يصح عنها انكار لامامته ولم نجد عنه نصا في تفضيلها على
علي وقد ذهب الى ذلك قوم من اصحابنا واعتلوا لذلك بانها الحجة فيه من كونها
في الجنة في درجة النبي صلى الله عليه وسلم ولا دليل في ذلك على فضلها على علي
لان كونها في درجة النبي عليه الصلوة والسلام ليس هو لاجل حظها ومرتبتها
وانما تكون في تلك المنزلة لاجل كرامة النبي كما ان ذلك لا يدل على انها افضل
من ابيها وان نقصت درجة ابيها عن درجتها وكذلك درجة فاطمة في الجنة
مع علي لا يدل على تساويهما ولا على مساواة عائشة للنبي صلى الله عليه وسلم
اذ كانت من درجته في الجنة وكان يقول ان ما فعله علي رضي الله عنه من التحكيم لابي موسى
الاشعري وانفاذه فصواب عمله باجتهاده طلبا لتسكين الفتنة وان مخالفة من
خالفه كان خطأ وان ذلك نوع من الاصلاح بين الطائفتين ونوع من مدافعة
الباغي عن بغيه بوجه رجاء به استصلاحه فاما طلحة والزبير فانهما خرجا عليه
وكانا في ذلك متاولين مجتهدين يريان ذلك صوابا بنوع من الاجتهاد وان
ذلك كان منهما خطأ وانهما رجعا عن ذلك وندما واظهرا التوبة وماتا تائبين
مما عملا وكذلك كان يقول في حرب معاوية انه كان باجتهاد منه وان ذلك
كان خطأ وباطلا ومنكرا وبغيا على معنى انه خروج عن امام عادل ولكنه كان

بنوع من الاجتهاد ممن له ان يجتهد فيما له الاجتهاد فيه ولم يطلق عليه اسم الفسق والكفر
وكان يجري ذلك مجرى اختلاف الحاكمين اذا اجتهدا فاخطأ احدهما واصاب
الآخر فاما خطأ طلحة والزبير فكان يقول انه وقع مغفورا للخبر الثابت عن النبي
انه حكم لهما بالجنة فيما روي في خبر بشارة عشرة من اصحابه بالجنة فذكر فيهم طلحة
والزبير واما خطأ من لم يبشره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة في امره فانه
يجوز غفرانه والعفو عنه وكان يقول ان امامة علي لم يكن فيها نص من الله تعالى
ولا من الرسول ولا كان باجماع من الامة عليها بل تم ولت الامة في اختياره
باجتهادها ورأيها وان الحكم الذي ثبت على هذا الحد باجتهاد بعضهم وان المخالف
لذلك باجتهاد اذا كان من اهله لا يبلغ بخطائه فسقا ولا كفرا وكان يقول ان
ما ادعته الامامية من نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي بن ابي طالب
بالامامة لم يثبت ولا يصح ان يثبت ايضا بوجه من الوجوه لانه ان رجع فيه الى ما هو مشهور
من الاخبار فليس في شيء من ذلك نص على امامته كنحو قوله عليه السلام انت مني
بمنزلة هرون من موسى وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه وانما يستخرج ذلك
باجتهاد على طريق التاويل المحتمل الذي لا يكون وجها ولا من غيره فيما يحتمله وان رجع
الى نص صريح جلي لا يحتمل الا معنى واحدا فان ذلك ان جوز كونه ثم كتمانه وخفاؤه
على الوجه الذي يدعون لم يؤمن معه كتمان شيء من الشريعة وهذا نوع من المكابرة والوفاق
لا ينقض صاحبها ممن يدعي خلاف ذلك لغيره على الوجه الذي يدعونه فيتكافأ
القولان مع ذلك ويسقطان وكان يقول في الاخبار التي ادعتها البكرية في
النص انها اخبار آحاد ولا يوجب العلم والقطع وان كانت اظهر من الاخبار
التي ادعتها الامامية في النص على علي بن ابي طالب ولا يمكن الاعتماد على شيء
من ذلك وكان يعتمد في طريقه الاستدلال على الافضل بشيئين احدهما بناء
على اصله ان امامة المفضول غير جائزة وان امامة هولاء قد ثبت فوجب انه
افضلهم والثاني بذكر الفضائل وترجيحها وموازنتها وابانة وجه فضل الافضل

الافضل منها وقد ذكر ذلك مستقصى مشروحا في كتبه في الامامة وكان يقول
ان ما بشره النبي صلى الله عليه وسلم من امر العشرة ثابت صحيح محكوم به لانتشار
الخبر واستهاره عند الامة ولم ينكره الا من تأوله على خلاف وجه الصواب
وقد علم انه فائدة هذه البشارة الانباء عن عواقب امورهم وانهم ممن لا يرتدون
ولا يبدلون وذلك كما بشر بعذاب قوم من الكفار انباء انهم يموتون على الكفر
ويصلون الجحيم وكان يقول في ام عائشة رضي الله عنها وما قذفت به انها كانت
بريئة الساحة مما رميت به وان شهادة الله سبحانه لها بالبراءة تفضيل لها واكرام
لها ووعد لها بالجنة عقيب هذه البشارة والتنزيه من كذب دعوى من ادعى
عليها خلاف ذلك ويؤيد من حكم لها بالجنة وطهارة سريرتها وعلانيتها و
كذلك ساير ازواجه صلى الله عليه وسلم وكان يقول ان الخلافة بعد النبي عليه الصلوة
ثلثون سنة ويذهب في ذلك الى حديث سفينة مولى النبي ويقول ان ذلك معجزة
له لانه اخبر عن غيب يكون على وجه من التفصيل فكان كما اخبر به من غير خلف وان الامر
بعد علي بن ابي طالب كان ملكا ولا يقول لاحد بعده انه كان اماما عادلا مفترض
الطاعة وكان يفسق قتلة عثمان وقاتل طلحة والزبير والحسين ولا يكفر احدا
بشيء من الاعمال الظاهرة على حسب ما بينا من مذهبه في الكفر والايمان وكان يقول
انه لا ينكر ان يكون سر الفاعل بخلاف علانيته في باب القصد والعزم وما يحتج
به في فعله كما لا ينكر ان يكون وفاقا لها فلا يقطع باحد الامرين دون صاحبه
وكان يقول في احكام السلطان الجائر والصلوة خلفه والمحاكمة اليه والى قضاته
بما يذهب اليه اكثر الفقهاء ان المخاصمة اليه والاستعانة به والصلوة خلفه جائزة
واحكامه نافذة اذا وافق الكتاب والسنة وكذلك الدخول في عمله اذا لم يكره
على العمل بالجور وامر في عمله بالعدل والانكار لما يعمله من الجور بالقلب وترك
الخروج عليه بالسيف وبالله التوفيق

فصل آخر في ابانة مذاهبه في باب اصول الفقه وما يتعلق بذلك من بعض الفروع التي يتفرع من كل باب منها فمن ذلك

فمن ذلك انه كان يقول ان معنى الفقه هو معنى الحديث منه يقال فقهت حديث
فلان اذا فهمت معانيه ثم قيل للفهم لمعاني كتاب الله تعالى وسنن رسوله صلى الله
عليه وسلم فيما يتعلق بها من الاحكام للنوازل التي تنزل بالمكلفين انه فقه وذلك ان النص
على حكم كل حادثة بعينها معدوم وانما اودعت احكام الحوادث الجمل التي يجب تفصيلها
وتفهم معانيها بنوع من الاستنباط والفكرة وقيل لهذا المستنبط والمستدرك لمعاني
هذه الجمل ليعتبر بها غيرها فيعرف احكامها فقيه وقد بينا ان اصل العبادات في باب
معرفة الدين معرفة النظر والاستدلال المؤدي الى معرفة الله تعالى ثم يترتب
على ذلك وجوب المعرفة بالله تعالى وبصفاته ثم يترتب على ذلك وجوب المعرفة باحكام
في افعال الناس من محظور ومباح وواجب وندب وان القسم الاول مما يجب معرفته
على كل مكلف والقسم الثاني مما يجب معرفته على شرط الكفاية فاذا ناب بعضهم فيه
سقط عن الباقين وكان يقول ان معرفة احكام الحوادث يوصل اليها من اوجه اربعة
من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس والعبرة وان الكتاب على نوعين محكم و
متشابه ويعلم معنى المتشابه بالرد الى المحكم والمحكم هو الذي ابين معناه بظاهر
لفظه حتى كان تاويله تنزيله والمتشابه ما اشتبه لفظه ومعناه واحتمل وجوها مختلفة
واشتركت فيها معان متباينة يترجح بعضها على بعض بالنظر والاستدلال
وكان يقول ان النص من ذلك ما دل على الحكم بظاهر الاسم وحكم هذه الدلالة
على وجوه فتارة يتعلق بمدلولها تعلقا مفردا من غير اشتراك واحتمال وتارة
تدل باغلب الاحوال مع كونه وجها اخر سواه محتملا لذلك فيقدم الاظهر الاجلى
على ما دونه وذلك تارة يتبادر دلالته في الوجهين المختلفين فلا يصار الى
احدهما الا بدليل اخر وكان يقول ان ذلك حكم الالفاظ في اللغة وان الكتاب
والسنة وردا على حسب اللغة وموضوعها وفي اللغة اسم مشترك واسم مختص
فالمختص بذاته يدل والمشترك يدل بغيره فاما ما كان في موضوع اللغة مختصا
بمعنى واحد فحكمه في الكتاب ذلك الحكم وكذلك كل ما كان مشتركا ولاجل ذلك كان

يقول في الاسماء المبهمة واسماء الجموع انها اسامي مشتركة مستعملة في كل
وبعض على حد واحد والذي يرجح به دلالتها على احد الوجهين قرائنها فال
ولذلك اتبعت التاكيدات بها في اللغة لاجل ما فيها من الاشتراك حتى يزول
اللبس ولاجلها كان يتوقف في الفاظ الامر والنهي والفاظ العموم ويقول
انها لا تدل بصيغها وصورها على بعض المعاني المستعملة فيه كسائر الاسماء
المشتركة وكان يقول ان هذا الحكم شامل لخطاب الكتاب والسنة لاشتراكهما
في كونهما على هذه اللغة وكان يقول لما وجدنا ما هو خاص المراد عام اللفظ
وخاص اللفظ عام المراد ولفظ ما هو في صورة واجب المراد به الندب واللفظ
يراد به التهديد وهو في صورة التجويز علم ان المرجع في تعرف مراد الخطاب الى غيرها
واما قوله في الحقيقة والمجاز فان المعروف من مذهبه انه كان لا يابى ان تكون في
الفاظ الكتاب والسنة حقيقة ومجاز كما ان في اللغة التي ورد الخطاب بها
حقيقة ومجازا وكذلك الاظهر من مذهبه ان اصل موضوع اللغة حقيقة والمجاز
طارئ عليها وانه كان قد ذهب بعض اهل القول بالوقف الى التسوية بين
قطع الحكم بدلالة اللفظ في باب الحقيقة والمجاز كما لم يقطع بعموم وخصوصه بمجرد
اللفظ وتوقف في ذلك ما لم يجد دليلا يرجح به احدهما ويقطع به ومن سلك
هذا الباب من الواقفة لم يجعل لاكثر الالفاظ ولا لانفسها بل جعل دلالتها مفهومة
بقرائنها وقد بينا قبل من مذهبه ما كان يقول في حقيقة الكلام والدلالة والعبارة
عنه وانه ما هو كلام على الحقيقة شاهدا وغائبا فليس بحروف ولا اصوات
ونظام وانما هذه الحروف والاصوات التي يقع بها الدلالات عبارات عن كلام
المتكلم وامره ونهيه وخبره فسبيلها سبيل الكتابات والدلالات المتعلقة
بها والاشارات التي تكون دلالات على المعاني القائمة في النفس وعلى حسب ما بينا
من مذهبه في مجاز خطاب الكتاب مذهبه في مجاري خطاب السنة وكان يقول انما
يقال كتاب الله لما كتب فيه كلام الله تعالى وكذلك يقال الكتاب انه فيه منزل

رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يقول حقيقة معنى قولنا سنة رسول الله
اى ما سنه رسول الله عليه الصلوة والسلام وشرعه وبينه وذلك يكون بوجوه
احدها بقوله الخاص ثم بقوله المقرون ابدا لسنة ثم بفعله الواقع على وجه مخصوص
ثم باقراره على الفعل على وجه مخصوص وقد يكون ايضا باشارته بجوارحه
كما قال عليه الصلوة والسلام بيده الشهر هكذا ثم هكذا اشارتين
في احدهما الى التمام وتعريف عدده وفي الاخرى الى النقص وتعريف عدده
وكذلك كان يقول في افعال النبي انه لا يدل بنفسها على وجوب الاقتداء به ولا
على حسن الاقتداء به لاجل انه قد يفعل الفعل مختصا به مما لا يجوز ان يشارك
فيه وقد يفعله على وجه دون وجه فيتغير بقصوده وارادته ولا يدل الفعل
بنفسه على قصد دون قصد اذ كان مما يقع مشتركا فوجبت الحاجة الى بيان
يقارن الفعل سوى الفعل وكذلك كان يقول في تركه لان تركه لشىء هو فعل
لضده وقد جرت بينه وبين ابى اسحق المروزى وابى بكر الصيرفى ببغداد في
ذلك كلام كثير علقت المتفقهة عنه في وقته واملا هو ايضا في ذلك كتابا
مفردا في افعال النبي صلى الله عليه وسلم ينصر فيه قول من ذهب في ذلك الى الوقف
وكذلك في مسئلة الامر والعموم كليهما ينص على نصرة من يقول بالوقف فيهما اذا
لم يكن سوى اللفظ مما يغير اللفظ في الدلالة على المراد وكان يقول ان الحقيقة
في معنى السنة المضافة الى النبي ترجع الى الحكم المضاف اليه من حظر واطلاق
وايجاب وندب واباحة ونحو ذلك ثم يسمى المأمور به سنة على معنى انه عن
سنة لقصد ورد وكان يقول ان ذلك على قسمين فمنه ما علم بالتواتر
المقطوع به كنحو امر القبلة وعدد الصلوات وجمل الفرايض ومنها ما وصل
الينا بالاحاد وذلك انه ينقل العدل عن العدل حتى يتصل ذلك به صلى الله
عليه وسلم وهو معمول به حجة في الظاهر غير مقطوع به في الباطن وكان يذهب
في اكثر مسائل اصول الفقه الى ما ذهب اليه الشافعى في كتاب الرسالة في احكام

في احكام القرآن وهو اختيار ابى العباس بن سريج وكان يقول ان المرسل من الاخبار
ليس بحجة في ابتداء الحكم وانه كان حجة في الترجيح والتغليب وكذلك كان يقول
في التدليس كما يقول في الارسال فاما مذهبه في الاجماع فانه كان يقول ان اجماع
الامة حجة في كل عصر الى اخر القرن وسواء كان ذلك والتفاهم توقيفا وعن اجتهاد
وكان يقول ان ذلك على انحاء فمنه اجماع يدخل فيه العامة والخاصة وذلك كالفرائض
العامة مثل اعداد الصلوات والركعات واعيانها ما يجب من الزكوات في جمل
الاموال ومنه ما يعتبر فيه اجماع الخاصة والعامة تبع لها وذلك كاجماعهم على ان
المرأة لا تنكح في عدتها ولا تنكح على عمتها وخالتها فان هذا النوع يعتبر فيه اجماع
الخاصة والعامة تبع وقد ينقسم بعد ذلك اقساما فمنها اجماع ينتشر من الكل
قولا وعملا مع انقراض جيلهم على ذلك وعدم الخلاف بينهم فيكون مقطوعا بعينه
ويكون المنكر له ضالا وقد ينتشر في بعضهم قولا وفي بعضهم بلاغا مع السكوت عن
الانكار والانقراض عليه فيكون حجة ايضا وان لم يكن مقطوعا بعينه وكان
يقول ان مسئلة الرؤية من الاجماع الذى جرى هذا المجرى وكذلك مسئلة الشفاعة
لاهل الكباير وما جرى هذا المجرى فانه مما قد انتشر في اكثر خواصهم ونقل عن بعضهم
نقلا ولم يوجد عن واحد منهم خلاف فيحكم بانه اجماع منهم وكان يقول انه اذا
استقر مثل هذا الحكم على هذا الحد فيهم حرم على من بعدهم خلافهم وكانوا محجوجين
بهم وكذلك اذا ثبت مثله في اهل العصر الثانى فكذلك وحرم على اهل العصر
الثالث خلافهم وكان يقول انهم اذا اختلفوا على قولين حرم احداث قول
ثالث كما اذا اجمعوا على قول واحد حرم احداث قول ثان وكان يقول بناء
على ذلك مذهب المعتزلة في القول بالمنزلة بين المنزلتين من هذا الباب لانهم
كانوا قد اجمعوا قبلهم على حكمين في مرتكبى الكبيرة من اهل الملة فاثبتت المعتزلة
الجميع وقالت مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر فخرقوا الاجماع وكانوا محجوجين
بمن مضى من الامة في اجماعه على خلاف قولهم وكان يحتج كثيرا لصحة الاجماع

في شيء من هذه المسائل وكذلك قول ان الامة قد اجمعت على ابطال كلا مين غير
وقد تبين بعد ان ثبت القول بعدمه وذلك انهم على مذهبين فمن ينكر اكثر العلم
ومن ينكر اكثر قدم كلامه وبعد ان استحسن القول باثبات العلم وقدم الكلام
فلم يبق الا قول من يقول علم واحد وكلام واحد قديم وكذلك كان يحتج بالاجماع
على ان المنافق كافر وان من اقر بلسانه واعتقد بقلبه خلاف ذلك ليس بمؤمن
وان الامة اجمعت على انه لا يصح ان يكون مؤمنا كافرا معا وكان ينكر لذلك
القول بان الاقرار باللسان على الانفراد ايمان ومن ركب القول بانه ايمان
على الحقيقة وانه كافر مؤمن فقد خرق الاجماع لانهم اجمعوا قبل حدوث اصحاب
هذه المقالة انه لا يصح ان يكون المكلف مؤمنا بالله تعالى كافرا به معا وكذلك كان
يقول ان الاجماع لا يكون منعقدا حتى ينقرض عصر المجمعين على الاتفاق وسواء
وجد الحكم من كل واحد منهم في الحادثة قولا ومن بعضهم قولا ومن بعضهم سكوتا او
رضاء به لاجل ان زمان الاجتهاد ليس بمحدود فلا يتعذر وقته وقد يجوز على
المجتهد الخطأ وان يبين له الصواب من الثاني فيرجع وكذلك يقول ان التابعي
يعتد بخلافه مع الصحابة كما يعتد بخلاف اصاغر الصحابة اذا كبروا وكذلك كان
يقول انه لا يكون اجماعا وقد بقي منهم واحد مخالف وان الشاذ هو الذي يخالف
الاجماع فاما اذا كان مخالفا للاكثر من اقرانه في عصره فانه لا يكون شاذا
وكان يقول ان الذي يعتد من اجماع الخاصة اجماع جميع اهل العلم من اهل الفتوى
والاجتهاد وسواء كان ذا فن واحد او ذا فنون بعد ان يكون من اهل الاجتهاد
في الحادثة واذا اراد ان يعرف حكمها من الاصول امكنه ذلك وعرف وجه
القياس فيه وعلى ذلك فان خلاف المعروف بالفقه كخلاف المعروف بالكلام
اذا كان من اهل الاجتهاد وشارك الفقهاء في المعرفة بالاجتهاد واما اذا
اختلف اهل العصر الاول ثم اجمع اهل العصر الثاني على احد القولين فلم نجد له في
هذه المسألة نصا وبين اصحاب الشافعي والمتكلمين في ذلك خلاف فمنهم من ذهب

من ذهب الى ان حكم الخلاف يزول ومنهم من ذهب الى ان حكم الخلاف باق وكان
يقول ان الصحابة اذا اختلفت لم يجز الخروج عن جملة اختلافهم وكانت المسألة
مسألة نظر واجتهاد ولا يكون المصير الى قول بعضهم اولى من بعض وكان يقول ان
الطريق الى معرفة الاجماع قد يكون بالمشاهدة على هذا الوصف الذي ذكرناه من
انقراض عصرهم على الاتفاق وقد يعرف ذلك بالنقل عنهم ولا يختص من ذلك نقل
متواتر من نقل احاد وان الاجماع يعتبر فيه اجماع الخاصة فاما الذي يعتبر فيه اجماع
الامة فلا بد ان يكون ذلك منتشرا والنقل فيه متواترا وكان ينكر ما ذهب اليه
مالك بن انس من ان اجماع اهل المدينة لا يسوغ خلافه وكان يقول ان الاعتبار
بالكل لا باهل بقعة دون بقعة وقد علمنا ان اهل المدينة ليسوا كل العامة ولا كل
الخاصة وكان يقول ان الطريق الى معرفة خطاب الله تعالى قد يكون من جهة دلالة
العقل وقد يكون من جهة دلالة اللغة وقد يكون من جهة دلالة السمع فيعرف
المراد بخطابه بخطاب اخر اخص من الاول وكذلك كان يقول ان الطريق الى
معرفة خطاب الرسول قد يكون بمشاهدة فيضطر الى العلم بمراده وقد يوصل
الى ذلك بنوع من التامل والنظر وقد يوصل الى ذلك ايضا بخطابه ويوصل اليه
ايضا بدلالة العقل والقياس وكان يقول لا ينكر ان يكون في خطاب الله تعالى
ما لا يتبين لنا المراد به الان ويكون حكمه موقوفا الى ان يشاهد الفعل من الله
وهذا كقوله في وعيد الفساق من اهل الملة وكان يقول لا يخلو خطابهما من ان يكون
خاصا او عاما والخاص الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك يعلم بظاهر اللفظ
والعام الذي فيه الاشتراك يعلم بغيره وكان يقول ان الخبرين اذا تعارضا
في خطاب الله تعالى او في خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وامكن فيهما
البناء والترتيب يصير في ذلك الى الترتيب الاعم على الاخص والمجمل على المفسر
وذلك كنحو ما رتب في قوله تعالى لا تدركه الابصار مع قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فذكر ان تخصيص النظر اليه بوقت مخصوص يبين

الاجمال في قوله لا تدركه الابصار وان ذلك في وقت دون وقت وكان
يقول ان ما يستحيل ان يدخل في الخطاب يستحيل ان يكون مرادا به وذلك كقوله
خالق كل شيء يستحيل ان يدخل فيه نفسه وما ليس بغيره من صفاته وكان
يقول في الكلام الخارج على سبب انه مقصور على السبب ظاهر الحكم فيه ولا يتعدى
به الى ما وراءه الا بدليل وعلى ذلك كان يحمل سائر الآي التي سألت عنها
القدرية والاستطاعة المذكورة فيها هي الزاد والراحلة وان قوله تعالى
مخبرا عن المنافقين انهم قالوا لو استطعنا لخرجنا معكم انما عنى به استطاعة
المال ايضا لانهم حلفوا للنبي صلى الله عليه وسلم انه لا مال لهم ولا ظهر
فيخرجون معه وكذلك يحمل قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت انه
يرجع الى السموات لانه قال قبله الذي خلق سبع سموات طباقا وكذلك
قال في قوله وما هو من عند الله انه ذلك يرجع الى ليهم بالسنتهم في تحريفهم وصف
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يقول ان الكلام المبهم المشترك المحتمل الذي
لا يوقف على المراد منه بنفسه الا بدليل قد يجوز ان يتأخر عنه بيانه وما به
يفهم معنى خطابه الى وقت الحاجة من وقت وروده وكان يقول في الاوامر
انها بصيغها لا تنبئ عن وجوب المأمور به ولا على وجوب المبادرة اليه
بل يعلم وجوبه بما يقارنه ووجوب المبادرة اليه بغيره وكان يقول ان الامر
الذي هو ايجاب للشيء فهو نهي عن ضد ذلك الشيء وكذلك كان يقول في
مقتضى ما يفعل من مرة او مرتين انه ليس في صيغته ما يوجب ذلك فان علم
انه ايجاب لم يقتض اكثر من مرة واحدة وتكريره لا يجب الا بدليل آخر وكان
يقول ان الامر يتعلق بالمأمور به قبل وجوده وفي حال وجوده وان كلام الله
تعالى لم يزل امرا لمن يكون قبل ان يكون بشرط الكون والبلوغ والعقل وكذلك
كان يقول في اوامر الرسول صلى الله عليه وسلم انها اوامر لمن يجيء بعده
الى آخر الزمن وكذلك يكون الفعل مأمورا به عنده في حال وجوده كما يكون

يكون قادرا عليه في حال وجوده ومحمودا عليه في حال وجوده اذا كان حسنا
وكذلك قوله في النهي على هذا الحد وكان لا يجعل قدرة المأمور على ما امر به
شرطا في صحة امره وكان يحكي عن بعض من ذهب الى ان الاستطاعة مع الفعل
ان شرط المأمور هو الذي يجب ان يكون قادرا على ما امر به او على تركه فاما هو
فانه لا يشترط ذلك وجائز عنده تعلق الامر بالمأمور به مع عدم قدرته
وقدرة تركه وكان يقول كما ان الامر لا يقتضي الايجاب بنفسه فكذلك النهي
لا يقتضي الحظر بنفسه وحكي عن بعض المرجئة من الواقفة في العموم فرقا بين عموم
الاوامر والاخبار وانه كان يقطع بعموم الاوامر دون الاخبار وهو كان
يسوي بينهما ويقول انه ليس في اللغة صيغة موضوعة للاستغراق بل
جميع ذلك مشترك غير مختص باحد المعنيين وكان يقول ان العموم لا يصير عموما
بالقصد بل اللفظ المشترك اذا اراد ان يخاطب به احدهما قرنه بما يدل
على مراده مما يزيل التباس الاشتراك وكان يقول الادلة التي يعرف بها
عموم اللفظ هي الادلة التي يعرف خصوص اللفظ وكان يقول في الاستثناء المتصل
بهذه الالفاظ المجملة انه يدل على ان المستثنى غير داخل فيه فاما عموم ما بقي منه وخصوصه
فلا يعلم ذلك لجواز ان يرد في الاستثناء تخصيص واستثناء وكان يقول
في احكام هذه الظواهر التي عارض بها المعتزلة انه تلك معارضة على اصولهم
لقولهم بالعموم بالصيغة وذهابهم الى ان ذلك واجب باللفظ ويريهم انه مذهبهم
يوجب ذلك اذ ليس احد الظاهرين اولى من الآخر على اصلهم كما قال في قوله عز وجل
خلق السموات والارض وما بينهما معارض لقوله ما خلقنا السموات والارض
وما بينهما باطلا وكان يجوز ان يتعارض الخبران فلا يمكن ترجيح احدهما على صاحبه
فيتوقف فيه وهذا كقوله في الوعد والوعيد المتعارضين في الفاسق من اهل القبلة
وكان يجيز ما يذهب اليه الفقهاء القايسون من تخصيص الظاهر من الكتاب والسنة
بالقياس الجلي والقياس الخفي وسواء كان ذلك القياس عقليا او سمعيا وكذلك

يجيز تخصيص ظاهر الكتاب بخبر الواحد كما يجيز تخصيص ظاهر السنة المتواترة بخبر الآحاد
وكذلك تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد ولا يراعي في ذلك ظاهرا دخله خصوص ام لا
وكان يقول في التخصيص بالاجماع انه يستدل بالاجماع انه على خلاف اللفظ على
مخصوص في قبيل دون قبيل وكذلك يذهب الى ان التخصيص والتعميم مطلوبا بين الاقوال
دون الافعال التي هي الموضوعة للتعدي والافعال تخص الفاعلين ولا يتعدى
وهذا على عادة الفقهاء في هذه العبارة فان الاقوال كلها افعال الا قول القديم
تعالى ولكن القول بعض مخصوص وكان يقول في الالفاظ المبهمة قد يجوز ان يطلقها
ويريد واحدا كما يطلقها ويريد جماعة وذلك كقول القائل من وما واي
فاما اسماء الجموع فقد يعبر بذلك ايضا عن الواحد كما يعبر به عن الثلثة والجماعة
وذلك كقولنا نحن وانا وما جرى هذا المجرى يخبر به عن واحد كما يخبر به عن جماعة
وكما قال تعالى بلى قادرين على ان نسوي بنانه واحسن الخالقين وما نفدت
كلمات الله اللفظ لفظ والمراد به الواحد فاما تعليق الحكم بصفة الشيء اذا علم
ان ما فقدت صفته فيه فحكمه بخلافه فانا لم نجد في ذلك نصا ونحمل على اصله انه
لا يكون فيه دليل على المخالفة وان يجري الكلام في ذلك مجرى الكلام في الامر والعموم
والافعال لاجل ما فيها من الاشتراك وهو يأبى ان يجعل بعض ذلك اصلا والباقي
فرعا موقوفا على الدليل كقول اهل العموم في ظاهره الا ان يمنع عنه الدليل وكان
يقول ان معنى محظور وحرام وواجب تركه سواء ومعنى مباح فعله وجائز فعله
سواء وان معنى ان فعله فضل وندب وتطوع سواء وان معنى واجب وفرض
ومضيق فعله لا تخيير في تركه على كل حال سواء في المعنى وكان يقول في معنى الناسخ
والمنسوخ ان الناسخ هو الحكم المزيل للحكم الاول والمنسوخ هو الحكم الزائل وربما عبر
عن معنى الناسخ بانه هو الامر بما لا يجوز وجوده مع الشريعة الاولى وذلك ان العقد
على وجوب الصلوة الى الكعبة لا يصح وجوده مع العقد على وجوبها الى بيت
المقدس وكذلك كل ما جرى هذا المجرى فحكمه حكم الناسخ والمنسوخ فاما ما يصح اجتماعهما

ان يجتمعا في العقد فلا يصح ان يكون احدهما ناسخا والآخر منسوخا وكان يقول ان
الوصية للوارث لم ينسخها آية المواريث لصحة اجتماعهما للواحد في حالة واحدة
وهو ان يجمع له الميراث مع الوصية ولا تنافي في العقد والفعل وانه انما نسخت الوصية
للوارث السنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث وكان
يجعل ذلك اصلا في وجود نسخ الكتاب بالسنة الجارية مجرى هذه السنة وهي
ان يكون متواترة او في حكم المتواتر مع قوله بجواز النسخ بخبر الواحد من جهة النظر
والقياس لولا ان الاجماع منع منه لان حكم النسخ عنده يجري مجرى حكم التخصيص
بل النسخ تخصيص على وجه وكان يقول ان الفرق بين النسخ والبداء ان البداء
هو الظهور ولذلك يقال بدا الامر اي ظهر وبدا في الراي اي ظاهر وليس في النسخ
ما يقتضي البداء لانه عالم بالبدايات والنهايات وكان لا يعتمد في اجازة النسخ
بالمصالح بل كان يقول انه انما جاز ذلك لان الله تعالى ان يتعبد خلقه بما شاء من
العبادات وان ينقلهم منها من عبادة الى عبادة لاجل انهم خلقه وفي ملكه
وقبضته فاذا افهمنا وجوب امر علينا ولم يبين انتهاء مدة تلك العبادة
لنا ثم عرفنا زوال حكم تلك العبادة الاولى ووجوبها علينا قيل انه نسخ فاما
كلام الله تعالى على اصله فهو لم يزل اجراه على حسب ما سبق العلم به من تعلقه
بالعبادات والاوقات على الوجوه المخصوصة وكان يقول انه لا يجوز ان يزيل
عنا جميع العبادات بعد وجوبها كما انه لا يتعبدنا بها اصلا وكذلك بعضها
اصلا ومذهبه تجويز التنقيص في هذه العبادات من غير اختصاص الا ما يؤدي
الى التناقض والاحالة وذلك انه كان لا يجعل شيئا حسنا ولا واجبا بعينه
ولا الحكم للعقل على الوجه الذي يجب بامده ولا يجوز انقطاعه وتغيره و
كان يقول ان المنسوخ في الزمان الاول قبل نسخه حسن لتعلق امر الله تعالى
به وخطاب باطل في الثاني بعد نسخه لتعلق نهي الله عنه به وان شيئا واحدا يكون
في وقت حسنا ومثله وبعينه في وقت آخر قبيحا وذلك انه كان لا يثبت اعادة

الاعراض وانه يكتب الكتب في الثاني بنفس ما كتبه في الاول على شرط الاعادة
فعلى ذلك لا بشرط بان يقول مثله بل يقول غير ذلك الفعل لا يتدبر انه يكون
منسوخا في الثاني اذا اعيد مع النهي عنه وكان يقول بجواز النسخ قبل وقت فعل
المامور به وان نسخ الصلوات من خمسين الى خمسة من ذلك ونسخ ذبح ابراهيم
لابنه قبل كونه من ذلك وكان يقول في الزيادة على النص انها لا تكون نسخا
على الاطلاق بل انما يكون نسخا اذا وجد فيه شرطه وهو انه لا يصح اجتماع المزيد
عليه مع الزيادة في العقد والفعل في الثاني وكذلك القول في النقصان
من النص وكان لا يفرق بين نسخ نص الكتاب بالكتاب وبين نسخ الكتاب
بالسنة وبين نسخ السنة بالكتاب وبين نسخ السنة بالسنة اذا تساوى
طريقهما وكان يقول في القياس مثل ذلك ويقول لو تركنا النظر لاجريناه
مجرى التخصيص ولكن الاجماع منع من ذلك وكان يقول في نسخ الاجماع ان ذلك
محال لانه يستقر بعد ارتفاع الوحي والنسخ مخصوص بالوحي وعن الوحي وكان
يقول في الاخبار وموجبها ان ما كان منها متواترا بالنقل واستفاضة
توجب العلم الضروري على معنى ان الله تعالى يخلق العلم الضروري عند اخبار المخبرين
على شرط التواتر اذا اخبروا عن سماع ومشاهدة واما علموه ضرورة
وكان لا يخص ذلك بعدد دون عدد ويجيز وقوع العلم الضروري عند خبر الواحد
على نقض هذه العادة ويجيز ان لا يحدث العلم الضروري مع كثرة الاخبار
وتواترها على خلاف هذه العادة وكان يقول في معنى خبر الواحد انه ليس المراد
به ان يرويه واحد فقط بل ربما يرويه اثنان وثلثة ويكون حكمه حكم الاحاد
من حيث انه لم يحدث عنده علم ضروري ولا انتهى الامر فيه الى حيث يجب القطع
بظاهره وباطنه والمعتبر في ذلك حدوث العلم لا العدد وما يجري مجرى العلم
من غلبة الظن فانه لا يعتبر في جميع ذلك عدد مخصوص لا في الاحاد ولا
في التواتر وكان يذهب الى جواز الاجتهاد في فروع الشرع مما لم يوجد فيه

نص ويقول انه يرد الى القياس بغلبة ظنه الى شبه الاصول بالحادثة فاذا
استوت عنده الطريقان وعدم الترجيح بينهما كان في ذلك مخيرا والى
ايهما ذهب من ذلك كان مصيبا وكان له ان يحكم به ويفتي وكذلك كان يقول
في المجتهدين اذا اختلفا في حكم شرعي انه لا يكون احدهما اولى بالاصابة من
صاحبه اذا استوت طريقتهما في الاجتهاد ولم يقع منهما تقصير وقد نص
على ذلك في الموجز وفي مسئلة له مفردة في الاجتهاد وذكر ذلك ايضا
في كتاب له في اداب الجدل وسال نفسه في ذلك واجاب وكان يبين الاجتهاد
في الفروع والاصول ويقول ان الاصول الحق في واحد من مذاهب المختلفين
فيها والفروع الحق في الجميع والكل مصيبون اذا ادى كل واحد منهم حق الاجتهاد
وكان يقول ان العلة الشرعية امارة للحكم وليست بموجبة وانه ليس من شرطها
عكسها وكان يقول لا بد من اطرادها وان تكون لها تعلق بالحكم المختلف فيه
وكان لا يابى ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بالاجتهاد في احكام الشرع
كما كان متعبدا بالاجتهاد في امر الحروب ومنابذة الاعداء ومصالحتهم وكان
يقول في الحكم اذا ثبت بالاجماع انه لا يزول بالخلاف وهو معنى كلامه في قوله ان
الفاسق من اهل القبلة مومن من حيث انهم اجمعوا قبل حدوث كبيرته انه مومن
واختلفوا بعد حدوث كبيرته في زوال اسم الايمان عنه فلا يزول ما ثبت بالاجماع
بالخلاف وهذا هو الذي يسميه الفقهاء استصحاب الحال واعلم ان الذي اجبنا
عنه في هذه المسائل هو مما قد نص على بعضها في كتبه ومسائله المتفرقة ومنها
ما اجبنا عنه على مقتضى اصوله ومنها ما استنبطناه من معنى كلامه فاعلمه ان
شاء الله تعالى وحده **فصل اخر في باب ايضاح مذاهبه في اللطيف من**
الكلام والدقيق من ذلك الابانة عن مذاهبه في باب الكلام في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى
وذكر ما يتعلق بها من فروع ذلك اعلم انه كان يقول ان اجسام العالم متركبة من اجزاء غير
متجزية على معنى ان كل جزء منها لا يصح ان يكون له نصف وثلث وربع ولا يتوهم

انه ينقسم او يتبعض حتى يصير اقساما وابعاضا واجزاء وكان يقول ان من خالف
في ذلك ممن ادعى التوحيد فقد ساوى الملحدة في نفيه انتهاء الاجزاء وانه
لا فرق بين قول من قال انه لا جزء الا وله نصف ولنصفه نصف وبين قول من
قال انه لا جسم الا وفوقه جسم وتحته جسم لا الى نهاية وكان يقول ان ما دل
على حدث الاجسام دل على تناهيها وان ما فيها من الاجتماع والانضمام الذي
يكون عنه التجزي والافتراق محصور فكذلك ما يعقبه من ضده من اجزاء الافتراق
محصور وانحصار المعاني التي بها تجتمع وتفترق دليل على ان الاجزاء متناهية
في نفسها من جميع جهاتها وكان يقول لا يستحيل ان يوجد هذه الاجزاء متفرقة
لا اجتماع فيها وان استحال ان يوجد مجتمعة لا افتراق فيها وكان يفرق
بين ذلك ويقول حكم الجزء في هذا الباب حكم الجسم كما ان الجسم لا يصح ان يجتمع
مع كل ما يصح ان يجتمع معه في حال واحد ولا يستحيل ان يفارق كل ما يصح ان
يفارقه في حال واحد فكذلك الجزء وكان يقول ان الجزء الواحد يحتمل جميع الاعراض
المتعاقبة عليه وان الذي به يكون كائنا في المكان اذا كان بمكانه وهو كون فيه
موجود وبه قايم في كل حال سواء كان منفردا او مجتمعا وان كان مجتمعا مع غيره
كان ذلك المعنى اجتماعا له مع غيره واذا كان غيره معه موجودا ولم يكن معه
مجتمعا كان مباينا له به وكان يقول ان الجزء الواحد اذا اضافه غيره ففي كل جزء
طول هو انضمام ومماسة واجتماع واختلف جوابه في المجتمع والطويل هل يقال
الجزءين انهما مجتمع احد او مجتمعان فتارة قال انهما طويلان مجتمعان بطولين
واجتماعين وتارة قال انهما مجتمع واحد وطويل واحد وكان يقول ان الجزء
في ذاته على الانفراد لا جهة له فاذا خلق معه غيره مضافا اليه كان ذلك جهة له
وهو جهة ايضا لما ضامه فيكون يمينه او شماله او خلفه او امامه او فوقه او تحته
وكان يقول الاجزاء المحيطة بالجزء جهات الجزء وكان يجري القول في جهة الجزء
مجرى القول في حده ونهايته وكان يقول حد الجزء جهته ونهايته وجهته غيره

غيره وكان يقول ان وصف الاعراض بالجهة والجهات توسع في اللفظ فاما
الحقيقة في ذلك فللجسم والجزء وكان ينكر اطلاق قول من يقول ان الكسب خلق
من جهة كسب من جهة ويقول ان الاعراض لا يصح ان يكون لها جهة على الحقيقة من حيث
لم يصح ان يماس بعضها بعضا وان يكون بعضها احد البعض وكان ينكر قول الجبائي
في اجازته وجود تاليف واحد في محلين كما انكر اجازته وجود سواد في محلين
وكذلك كان يقول ان عبارتنا التي استعملناها ها هنا لهذا المعنى بلفظ الجزء
توسع من قبل انه لا حقيقة للبعض والنصف والثلث بل حقيقة قول القائل اخذت
نصف درهم انه اخذ شيئا وترك مثله فعبر عنه بالنصف توسعا فعلى هذا
اذا قيل الجزء والبعض والنصف والثلث والربع فذلك توسع على اصله و
حقيقة ما ذكرنا ان كل واحد من هذه الجواهر الموجودة لا ينكر ان يوجد منفردا
من ساير الاجزاء مفارقا لها وهذا هو معنى قولنا ان الجزء لا يتجزى وان الجوهر
لا ينقسم في ذاته ولا يتنصف وكان يقول ان الجزء الواحد يجوز ان يماس ستة
اجزاء فيكون له ست جهات ولا يجوز ان يماس اكثر من ذلك فاذا قيل الذي
يماسه عن يمينه هو الذي يماسه عن يساره فان الجزء المتوسط لهما مماس لجزءين
والجزءان مماسان له وفي المتوسط جزءان من المماسة يماس بكل جزء منهما جزء
وفي كل واحد من الطرفين جزء من المماسة اذا قدرنا ثلثة اجزاء مجتمعة منفردة
عما سواها وكان يجيز وجود مماستين في جزء واحد ولا يجيز وجود لونين في جزء ويفرق
بين ذلك بان اللونين على جميع الاحوال ضدان سواء كانا مثلين او مختلفين
والمماستان غير ضدين الا ترى انه لا يستحيل ان يماس شيئا ويفارق غيره
ويستحيل ان يسود ويبيض في حالة على كل حال وكان يقول ان الصفحة العليا
من بدن الانسان وراسه يلقى الهواء المتصل به بنفسه لملاقاته فيه ويلقى ما
تحته بنفسه لملاقاته له اخر معه وكذلك سبيل الجزء اذا لاقى جزءين او اكثر
منها وكان يقول ان الجزء الواحد يصح ان يحدث منفردا من ساير الاجزاء

الا انه لا يصح ان يخلو من جميع الاعراض المتعاقبة عليه وسواء كان وحده او مع غيره
وكان يقول ان ما فيه من الكون في حال الانفراد هو الذي كان يكون سكونا اذا كان
في مكان ويكون حركة اذا كان في مكان قبله ثم كان فيه بعده بلا فصل وكذلك يكون
اجتماعا وافتراقا بشرط ان يكون سكونا وحركة وان الاجتماع من جنس الافتراق
والحركة من جنس السكون وكان لا يحيل حدوث جزءين مفترقين كما لا يحيل وجود جزءين
مجتمعين فاما قوله فيما يجوز ان يحل الجزء من الاعراض فانه كان يقول ما من عرض الا وجائز
ان يكون قائما بالجزء اذا لم يكن فيه له ضد وان التاليف انما لا يجوز وجوده في الجزء
المنفرد لان الانفراد يضاد التاليف وكان يقول ان الحيوة يجوز وجودها في الجزء
المنفرد وكذلك سائر المعاني التي تقتضي بوجودها فيه وجود الحيوة كالعلم والقدرة
والارادة والكراهة والكلام ونحو ذلك وكذلك كان يجيز ان يوجد فيه قدرة
وعجز وعلم وجهل وارادة مع كراهة اذا اختلف تعلقهما وكان يقول يجوز ان
يكون الجزء الواحد مكتسبا مأمورا منهيا طائعا عاصيا مثابا معاقبا وقد
بينا من مذهبه قبل انه كان يوجب القول بان القادر من قامت به القدرة وان
المكتسب من قام به الكسب ولا يجوز ان يكتسب المكتسب شيئا في غيره وان يقدر على شيء
مع شيء لم يقم به القدرة وكان يقول حكم الحيوة والقدرة حكم السواد والبياض في
باب انه لا يجوز ان يسود جوهران بسواد في احدهما كذلك ولا يصح ان يقدر شيئان
بقدرة في احدهما وكان يقول ان من خالف في هذا الاصل فلا يمكنه ان يدل على
توحيد ذات الباري عز وجل وذلك بان يقال له ما انكرت ان يكون اشياء
مجتمعة فاعلا واحدا كما كان غيره لا يصح ان يكون حيا الا وهو اشياء مجتمعة
ولا قادرا ولا فاعلا فانه لا محيص لهم من هذا الالزام وغيره مما تمسكوا بهذه
القاعدة وكان لا يفرق بين جواز حلول الكون مع اللون في الجوهر وهو الجزء
الذي لا يتجزى القائم بنفسه المستغني في حدوثه عن مكان يحله ويوجد به وكان
يقول ان الطول نوع من التاليف وكذلك العرض والعمق وان نفس ما يكون طولا

طولا قد يكون عرضا ونفس ما يكون عرضا قد يكون عمقا وليست تلك معاني مختلفة
وكان يحيل مسئلة النظام في ظل الجزء انه قد يكون له في وقت من السنة مثلان
من الظل فهذا يوجب ان يكون مثل من الظل ظل نفسه وقال ان هذه عبارة فاسدة
والصحيح ان يقال مثلاه من الظل هو ظله وليس له نصف فيقال مثل من الظل
ظل نصفه وكذلك كان يحيل جمعه بين القليل والكثير في باب قياس احدهما
على الاخر في رفع التناهي ويقول ان الكثير والكثرة لا حد له في التناهي والزيادة
عليه وللصغير والقليل حد ينتهي اليه لا يكون اقل من ذلك ولا اصغر وكان
يشبهه بالحساب بان له ابتداء وليس له انتهاء فينتهي في القلة ولا ينتهي في الكثرة
فاما قوله في ثقل الجزء فانه ذكر في كتاب النوادر في اجزاء الكلام في باب الجزء ان
ثقله هو هو وليس بغيره وان الثقيل ثقيل بكثرة الاجزاء لا بمعنى هو ثقل
وان الخفيف من اسماء الاضافة فيقال هذا ثقيل وهذا خفيف بالاضافة
الى ذلك فاما كل جزء في نفسه فثقيل وكان لا يجعل الخفة معنى يضاد الثقل
ويتعاقبان على الجوهر على هذا الاصل وذكر في مسئلة تعريف حجج المعتزلة
عن جواب الجسمية هذه المسئلة وقال ان من اصحابنا من قال ان الثقيل ثقيل
بثقل هو غيره وانه يجوز ان يرفع الله تعالى الثقل عن العالم ويبقيه في ريشة
حتى يكون الريشة اثقل من العالم كما يجوز ان يرفع الحركات عن اجزاء العالم الا
عن جزء فيكون ذلك الجزء متحركا والاجزاء الاخر ساكنة وقال ايضا ان منهم
من قال ان الثقل غير الثقيل ولكنه جائز ان يكون حكمه حكم اللون في باب انه لا يصح
خلو الاجزاء منها وان كان غيرها كما لا يصح خلوها من الكون وان كان اللون
غيرها وكان ينكر على النجارية قولهم بان الجسم اعراض مجتمعة ويقول ان اقل ما
يقع عليه اسم الجسم جوهران مؤتلفان وقد كان يجوز ان يوجدا غير مؤتلفين
بان يوجدا مفترقين متباينين وكان يحيل قول من ذهب الى انه لو ارتفع
الهوى عما بين السماء والارض لاصطكا وكان يحيل قول من ذهب الى انه لو

انه يرتفع الهوى عما بينهما وتبقى السموات والارض كما هي الان فتكون مفترقة
لان معنى المفترقين هو ان يوجد الجوهران على وجه يصح ان يكون بينهما ثالث وهما
على ما هما عليه وكذلك كان ينكر قول من قال ان العالم كله ملا وكان يقول ان
في ذلك خلا ومعنى ذلك ان فيها اماكن فارغة خالية ليس فيها جسم وذلك موالتخلخل
والداعي بعضها من مكانه الى مكان فرغ مكانا وشغل مكانا وكان يحيل قول
النظام في المداخلة ويقول انه لا يصح وجود جوهرين في محل واحد وانه لو جاز وجود
جوهرين في محل واحد جاز اكثر من ذلك فيؤدي الى تجويز كون جواهر كثيرة في محل
واحد وذلك محال وكان يقول ان الاجسام جنس واحد وان اللطيف منها من جنس
الكثيف وانما يقال كثيف للاجزاء المتراكمة فيكثف بكثرة اجزائها ويلطف
برقتها وقلتها وبما سها جزء من فوق وبينهما خلل وفرج وكان يقول في المتجانسات
انها اذا تجانست فلانفسها ما تجانس وكذلك المختلفات لانفسها
ما يختلف وان الاختلاف في اعراض الجسم فاما اعراض الجسم فهي متجانسة
ولا اختلاف فيها وان قول من قال الحار يخالف البارد فتوسع وحقيقة
ذلك ان الحرارة تخالف البرودة فاما نفس الحار فهي كنفس البارد ومن
جنسه ولا يستحيل ان يجعل الحار باردا والبارد حارا والحامض حلوا والحلو
حامضا والرطب يابسا واليابس رطبا وكان يقول ان كل جوهر يحتمل
ما يحتمل صاحبه لتجانسهما وكذلك كان يقول ان قول من قال ان الاسود
موافق للاسود توسع وانما سواد كل واحد منهما مثل سواد صاحبه و
ان المتماثلين لا يتماثلان لمعنى وكذلك المختلفان لا يختلفان لمعنى وكذلك
المتغايران من الجواهر والاعراض انما تتغايران بانفسهما وكان يقول
ان التماثل يجب بين المتماثلين لاستوائهما في جواز وصف كل واحد
منهما بمثل ما يوصف به صاحبه لانه اذا كان كل واحد منهما كذلك وسد
احدهما مسد صاحبه وناب منابه وجاز عليه جميع ما جاز عليه كان مثله

مثله واذا استبد احدهما بوصف لا يجوز على صاحبه وكان غيره كان
مخالفا له وكان يقول ان المتماثلين والمختلفين لا يتماثلان ولا يختلفان
الا ان يكونا غيرين الا ترى انه من لا يصح ان يكون غيرا لا يصح ان يكون مثلا وخلافا و
كالشي الواحد لا يصح ان يكون غير النفس ولا ان يكون مثلا لنفسه ولا ان يكون
خلافا لنفسه وكالبعض من الجملة لا يصح ان يكون مثلها ولا غيرها ولا خلافها
وكذلك كان يحيل ان يقال لصفات الله سبحانه القائمة بذاته انها مختلفة
او متماثلة وكان يحيل قول من قال ان الجنسين انما كانا جنسين لاشتراكهما
في صفة واحدة للنفس وان ذلك لو كان كذلك كان الاشياء كلها متجانسة
من قبل ان كل شي لنفسه كان شيئا لا لغيره وانه لا معنى لقول القائل
ان الشي لنفسه كان شيئا اكثر من انه لم يكن شيئا لمعنى وان كل وصف
استحقه الموجود لا لمعنى فهو لنفسه وان ذلك قد يكون بين مختلفين كما يكون
بين متفقين وان المعتبر في حكم التجانس والتماثل والاختلاف والمختلفين ما ذكرناه
من اعتبار استوائهما في جواز وصف كل واحد منهما بما يوصف به صاحبه او باستبداد
احدهما بما يستحيل على صاحبه مع وجوب وصفهما بالتغاير وكان يحيل قول من
يقول ان شيئا يخالف شيئا ويماثله من وجه اخر وان التماثل والاختلاف
اذا وقعا فانما يقعان للنفس لا لمعنى ويستحيل ان يستحق الوصفان المختلفان
للنفس او لمعنى واحد وكان يقول على هذا لو كان اختلاف تركيب اللبان
والحمار يوجب اختلاف جواهرهما لكان اختلاف الطينين بالتربيع والتثليث
يمنع ان يكونا جنسا واحدا فلما كنا ناخذ طينين فنجعل احدهما مثلثة والاخرى
مربعة ولا يبطل ذلك ان يكونا جنسا واحدا ان لو كان كذلك كانا تجانسا
بالتثليث ولا يصح ان تجانسا بغيرها ولو تجانسا بالتثليث وكانا انفسهما متجانسين
بالطينين ثم خرجا عن التجانس باختلاف التثليث والتربيع لكانا متجانسين
لا متجانسين وهذا محال وهذا الحق لكلام قوله انه كان يابى ان تجانس الشيئان

من وجه ويختلفان من وجه وكان ينكر قول من قال ان حد الجسم انه محتمل للاعراض
وكذلك ينكر قول من قال ان حد الجسم انه قائم بنفسه وانه قابل للاعراض او انه
شيء من قبل ان ذلك كله معان لا يقع فيها التزايد والتفاضل ووصف الجسم بانه
جسم يقتضي معنى يصح فيه التزايد وكذلك كان ينكر قول من ذهب من المعتزلة الى
ان معنى الجسم انه طويل عريض عميق من قبل انه يستحيل على اصله ان يكون الحد
مركبا من وصفين يوجد احدهما مع عدم الحكم وقد يصح وجود طويل عريض ليس
بجسم ووصف الحد يجب ان يكون وصفا واحدا يوجب الحكم بوجوده ويعدم
بعدمه لاجل عدمه لا لمعنى اخر وكان يختار من العبارات في حد الجوهر ان يكون قابلا
للون وكان يقول ان الحر والبرد واللون والطعم اعراض وانه لا يجوز وجود الضدين
منها في محل وان الحار يماس البارد فلا يستحيل وانما يستحيل اجتماع الحرارة
مع البرودة في محل وكذلك كان يقول في الاصوات انها اعراض وفيها المتماثل
والمختلف والمتضاد وكان يحيل قول من قال ان الالوان تختلط حتى يصير الشيء
اغبر باختلاطها فيقول ان الاختلاط للمتلونات لا للون وان الغبرة انما
تكون للملونات تختلط فترى الوانها مختلطة ولا تخلص التمييز بينها ويتوهم
الناظر اليها لونا منفردا وانما راى الرائي ملونات مختلطة بالوان مختلفة
وكان يجيز وجود اعراض مختلفة في محل واحد ولا يجيز وجود عرض في محلين وكان
يفرق بين جواز عرضين في محل واستحالة جوهرين في محل بان الاعراض لا
تشغل الاماكن والجوهر يشغل المكان الذي يحله ويقول انه لم يجز وجود جوهرين
في محل لتمانعهما وان كل متمانعين يستحيل اجتماعهما في محل واحد سواء كانا عرضين
او جوهرين وليس في الجواهر ما يختلف حتى يقال انه اذا جاز كون جواهر مختلفة في
محل واحد كان ذلك كجواز اعراض مختلفة في محل واحد وكان يقول ان محل اللون
هو محل الطعم والرائحة والحركة لان الذي يتحرك هو الذي يتلون والذي يتلون
هو الذي يطعم وهو الحي العالم القادر فنعلم بذلك ان اعراضا كثيرة يجوز اجتماعها

اجتماعها في محل وكان يحيل قول النظام في الطفرة ويقول انه يستحيل ان يوجد
الجوهر في محل ثم يوجد بعد ذلك فيما وراءه من المحال بما فصل من غير عدم وحصول
في غيره من غير ان يمر بذلك ويحاذيه ويقطعه وكان يقول ان ما ذكره النظام من شبهه
في مسائل الطفرة كنحو قوله في حركة اعلى الدوامة وحركة اسفلها ووجود
شعاع الشمس بعد ظهورها في ابعد الاماكن منه في اقرب وقت ان ذلك ليس
على سبيل الطفرة بل هو احداث شعاع ابتداء عند ظهورها حيث اظهر وان
اعلى الدوامة اسرع دورانا من قطبها ويقول ان قطع اعلاها اكثر من قطع قطبها
من غير ان يكون الا على سنها طفر اماكن على الوجه الذي يقول النظام في الطفرة
وكان يقول لا يستحيل ان يتحرك بعض الشيء ويسكن بعضه من غير ان يكون
تفككا وذلك انا لو عمدنا الى عمود من حديد فشددنا اسفله برصاص على
صخرة وضربنا اعلى العمود فتحرك لكان اعلاه متحركا واسفله ساكنا من غير
ان يكون تفككا وكان يقول في الواقف على مؤخر السفينة اذا تحرك في حال
تحرك السفينة لان الرجل يقطع مكانين في حال يقطع السفينة مكانا
لان الرجل اسرع سيرا من السفينة وهي اكثر وقفات منه وكذلك كل شيء كان
ابطأ من شيء فلكثرة وقفاته وكذلك كان الفرس الجواد اسرع سيرا من الانسان
لقلة وقفاته في سيره وكثرة وقفات الانسان وكان يقول ان هذا جواب
من يقول ان الجسم اذا تحرك مكانه فهو متحرك بحركته فاما على اوضاعنا فانا نقول
ان الانسان لم يقطع الا الموضع الذي فرغه من السفينة والسفينة انما قطعت
ما فرغته فلم يقطع الرجل ما قطعت السفينة وهذا ابانة لمذهبه في ان الشيء لا يتحرك
بحركة مكانه وان كل متحرك انما يتحرك بما فيه من الحركة وكذلك كان يقول في الحجرين
اذا ارسلا من مكان مرتفع واحدهما اثقل من صاحبه ان البطيء السير له في
سيره وقفات هي اكثر من وقفات سريع السير ولولا ذلك ما كان احدهما
اسرع سيرا من صاحبه وكان يقول انه يستحيل قول من قال انه يصح ان يوصف

القديم بالقدرة على ان يجعل خطا من اجزاء غير متجزية دائرة من قبل انه في صحة ذلك
ما يؤدي الى التجزية ما لا جزء له وذلك ان استدارة الاجزاء يقتضي انحناء او انعطاف
ولا ينعطف الا متجزي وكان يقول ان اجزاء الدائرة لم تتركب من خط مستوي اجزاء
لا تتجزى بل تقدير ذلك على ان يكون بين كل جزئين جزء بما سهما من تحت واحد
وحركة واحدة ينفصل بذلك عن حد العرض والجسم والقديم تعالى لان العرض لا يصح
عليه قبول شيء اصلا والقديم تعالى لا يصح ان يقبل اللونين والحركة والجسم انما يقبل
لونين وحركتين مع اقل ما يقع عليه الاسم من ذلك جوهران وكان يقول ان
المحدثات وان لم يخل من ان يكون جسما او عرضا او جوهرا فانها لم تكن محدثة لكذا
وانما يوصف بعضها بانه جوهر لما ذكرناه وبعضها جسم لما فيها من التاليف
وبعضها بانها عرض بانه يعرض في الجسم والجوهر ولا ينكر ان يوجد موجود يخلو من
هذه الاوصاف كما لا ينكر ان يوجد موجود ولا يكون محدثا وسنذكر هذا الباب عند
ذكرنا قوله في باب الاستشهاد بالشاهد على الغائب ونذكر هذا ونحوه بطريق
المثال ونكشف عن ذلك باكثر من هذا الكشف ان شاء الله تعالى واعلم انه كان
يذهب الى احالة قول من قال ان الجسم مركب من اعراض جمعت وابعاض الّفت
على خلاف ما حكي عنه بعض الغالطين عليه بل كان يقول ان العرض الواحد والاعراض
الكثيرة حكمها سواء من قبل ان ما له من الحد والحقيقة لا يختلف بالقلة والكثرة وما يستحيل
عليه من التاليف في حال الانفراد استحال عليه في حال الكثرة وحكم العرض
الواحد وشرطه انه يستحيل ان يكون قائما بنفسه محتملا للعرض فهذا الحكم لازم
لجميعه واحاده والمؤلف لا بد ان يكون التاليف قايم به وانما كان يقول ان
الاجسام جواهر مؤتلفة وان كل جوهر من ذلك يجوز ان يوجد منفردا ويجوز
ان يوجد مجامعا لصاحبه ومفارقا له وان المتلون هو ما قام به اللون والجوهر
الواحد لا بد ان يكون متلونا واللون به قائما وكان يقول في الجسم في حال حدوثه
انه لا يخلو من ان يكون حادثا في مكان او لا في مكان فان كان حادثا في مكان

في مكان فهو ساكن فيه حال فيه وان كان حدث لا في مكان فهو يجب ان يوجد
مكان كان فيه وكان يقول انه لا يصح ان يكون متحركا في حال حدوثه من طريق اتساع
التسمية بذلك من جهة اللغة لا من جهة العقول وذلك ان اهل اللغة سموا الجسم
متحركا اذا كان في مكان ثم انتقل منه الى غيره والجسم في حال حدوثه لم يكن كان
في مكان قبله وانتقل عنه اليه ولذلك لا يسمى ما فيه من الكون حركة ولكنه هو بمعنى ما
يسمى حركة وكان يقول ان السكون والحركة جنس الكون وانما يجري على الكون اسم حركة
وسكون اذا احدث على وجه فاذا كان كونا في مكان فهو سكون فيه واذا كان
كونا في مكان كان حركة عنه والجنس واحد والتسمية مختلفة من طريق اللغة وكان
يقول ان نفس الحركة عن المكان هي نفس السكون في غيره وان الشيء الواحد يصح
ان يكون سكونا وحركة على وجهين كما يكون الشيء الواحد متحركا ساكنا معا واحدا
خارجا معا ودنوا بعيدا معا على وجهين كذلك يكون متحركا ساكنا على وجهين
وهو ان يكون متحركا عن احد المكانين ساكنا في احدهما كما يكون الخارج من الطريق
داخلا الى المسجد فيكون دخوله المسجد هو نفس خروجه عن الطريق وكان يقول
ان السكون ليس بمعنى اكثر من كون الكائن في المكان الذي يحله من غير ان يراعى فيه
او يشترط وقتا او وقتين او ثلثة بل كان يقول ان الاوقات لا يمكن تحديدها
في هذا الباب من طريق اللغة ولا من جهة العقول اذ ليس حد من حده بوقتين باولى
من قول من حده بثلثة اوقات واذا تعارض ذلك وجب ان يقتصر على اقل ما
يمكن ان يكون وقتا وحالا لما يحدث فلذلك كان الكون في المكان الاول في
الحالة الاولى سكونا والكائن به ساكن فيه وكان يذهب الى ان معنى الحلول و
السكون سواء وانه انما يصح ان يقال حل المكان وسكنه اذا كان به باقيا ويصح
ان يوجد اوقاتا وكان يمنع على هذا الاصل ان يقال للاعراض انها حلت الجواهر
من حيث انه لا يصح ان يكون ساكنا فيها فاذا اطلق ذلك فالمراد به انه يوجد به و
كان يستشهد فيما قال من معنى الحلول وان السكون في المكان باللغة في قولهم حل فلان

ببطن فلان وبوادي فلان اذا نزل فيه وسكنه وكان يقول للنخلة التي تمسكها
الناس محلة وكان يقول وصف الحلول في الحقيقة للجواهر دون الاعراض ويقول ان
ذلك اذا اجري على الاعراض فتوسع لان السكون والحلول انما هو لمن يشغل المكان
ويمنع مثله وغيره من كونه فيه معه وذلك لا يصح الا في وصف الجواهر والاجسام
وكان يختار من هذه العبارات لفظ الوجود ويقال ان العرض يوجد بالجوهر لانه
الموجود موجود لنفسه لا لمعنى وربما عبر عن ذلك ايضا بالقيام ويقول ان العرض
قايم بالجوهر ويمنع ان يقال انه حال بالجوهر لان الحال يقتضي حلولا كما ان الساكن
يقتضي سكونا ولا يصح ان يقوم بالعرض عرض وكان يقول ان قياس السكون
قياس الحلول فكما ان الحلول مع المكان لا يقتضي وقتين ومثله فكذلك السكون وذكر
في بعض كتبه ان الحركة مماسة الجوهر لمكان قد كان قبله مماسا لغيره بلا فصل فقيل له
ارايت لو خلق الله تعالى جسما مماسا لجسم ثم اعدم الجسم الذي تحته وخلق بدله
غيره أليس كان الاول مماسا لجسم كان قبله مماسا لغيره وهو في محاذاة واحدة
فتقول انه متحرك على هذا الاصل لاجل انه قد ماس جسما قد كان قبله مماسا لغيره
اجاب بانا لا ننكر ذلك وانا نقول انه متحرك وهذا هو مقتضى قوله في ان المتحرك
من الاجزاء المتلاصقة هي المنتقلة اما كونها المماسة لغير ما كان لها مماسا من الاماكن
خلافا لقول من قال ان الاجزاء الظاهرة والباطنة هي متحركة وكان اذا قيل له
على هذا المذهب فكيف تقدر نقل الوعاء الذي يكون فيه الزيبق وغيره من
الاجسام الثقيلة ولم يتعذر اذا لم يكن منه شي من ذلك لولا ان المنقول جملة
الاجزاء ظاهرها وباطنها اجاب بانه ما يتعدى محل القدرة على اصلي وليس
بواقع تحت القدرة ولا هي مقدور بالقدرة التي ليست في محلها وانما يحدث
الله تعالى انتقالا عند النقل وتحركا عند التحريك كما يحدث لونا وطعما ورايحة
عند حدوث بعض المعاني من احدنا الا انه هو الذي احدثه وانه كان قد حدث
عند حدوث ما يقع منه وكان يقول انما قيل للجملة انها متحركة والصفحة الظاهرة

الظاهرة منها الملاقية للجو المستبدلة اماكن هي المتحركة من حيث انها متصل بها
داخل في جملتها وما جرى هذا المجرى اطلق عليه في اللغة الاسم اطلاقا على المحل
كقولهم للانسان الذي هو اجزاء كثيرة انه اسود وانما الاسود من قام السواد
واجزاء الانسان قد لا تكون كلها اسود ثم يقال للانسان انه اسود وهو
انسان بظاهره وباطنه وقد تكون اجزاوه الظاهرة على لون خلاف اجزايه
الباطنة فيعبر عن الجملة بما عليه اجزاوه الظاهرة وكان يقول ان الحركة عن المكان
ترك السكون فيه وضد له وان الحركة عن مكان بقا والحركة عن مكان اخر والاظهر
من قوله في تجانس الحركات واختلافها انها قد تتجانس وتختلف فما سد
احدهما مسد صاحبها فهو جنس واحد وما لم يسد مسد صاحبه فهو مخالف
وكان طريقته في اعتبار تماثل الجنسين ان يسبر احوال الموجودين المحدثين
لان التماثل لا يقع الا بين المحدثات فاذا علم ان ذات كل واحد منهما مساوية
لذات صاحبه ساد مسده وجاز عليه جميع ما جاز على صاحبه فهما مثلان
واذا علم ان كل واحد منهما مستبد بوصف وحكم يستحيل على صاحبه مع كونه
غيرا له كانا مختلفين وكان يابى ان يقع الاختلاف والتماثل الا بين الاشياء
المتغايرة ولذلك كان يابى ان يقال ان احدى يدي القديم مثل اليد الاخرى
وانه كان لكل واحد منهما مثل وصف صاحبها لاستحالة كونهما غيرين
واستحالة كونهما غيرين لاستحالة وجود واحد منهما مع عدم الاخر وكذلك
كان ينكر قول من قال ان علم الله تعالى مخالف لقدرته وان كان العلم مستبدا
باوصاف لا تجري على القدرة لاستحالة كون كل واحد منهما غير الصاحبه و
كان يابى قول من يقول ان الاشتراك في صفة واحدة للنفس يقتضي تجانس
بين المشتركين فيها ويجيز ان يشترك المختلفان في صفة للنفس وفي صفات
للنفس وليس لقول القائل صفة نفس عنده معنى اكثر من انها صفة مستحقة
لا لمعنى ليس هو ذات الموصوف بها او ما لا يقال ليس هو ذاته ولا غيره

ولا يقال هي هو وكان يقول ان المختلفات بانفسها تختلف وكذلك المتماثلات
وكان لا يفرق بين قول القائل اختلفا بانفسهما او لانفسهما ويقول ان
ذلك يرجع الى معنى واحد وهو ثبوت استحقاق الوصف مع انتفاء
معنى لا يقال انه النفس مما يكون به موصوفا وكان يقول انه يلزم من يقول من
نفاة الاعراض ان المتحرك متحرك بنفسه ان يكون نفسه حركة له كما يلزم من قال
من نفاة الصفات من المعتزلة اذا قالوا انه عالم بنفسه ان يكون نفسه علما
وكان يقول حدوث الشيء نفسه وكذلك قدمه وتقدمه ووجوده وان
القديم مخالف للحوادث بنفسه ونفسه خلاف لها وكذلك مغاير لها بنفسه
ونفسه غير لها

فصل في بيان مذهبه في معنى الانسان وحده

اعلم انه كان يقول ان المرجع في ذلك الى ما عرفه اهل اللغة واشاروا اليه
بقولهم انسان اذا سالناهم وقلنا لهم ما الانسان فلما وجدناهم في
الجواب عن ذلك عند السؤال يشيرون الى هذا الجسد الظاهر المركب بهذا
التركيب المبني لهذا الضرب من البنية المخصوصة دل على انهم وضعوا هذه التسمية
لهذه الجملة كما انه اذا قيل لهم ما النخل اشاروا الى ما كان بهذه الهيئة المخصوصة
من الاشجار وكان يقول ان الذين مسخهم الله تعالى قردة وخنازير فقد كانوا
ناسا قبل ان مسخهم الله عز وجل قردة وخنازير ولم يكونوا ناسا في حال ما مسخهم كما ان
الذين سود الله وجوههم اذا كانوا ابيض الوجوه قبل ذلك فليسوا ابيض
الوجوه في حال ما سودها ولكن كانوا ابيض الوجوه قبل ذلك فسودها بعد بياضها
وكذلك كان يقول في جبريل عليه السلام لما اتى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة
دحية الكلبي انه لا يمتنع ان الله تعالى لما جعله في صورة دحية جعله انسانا واوجب
له تسمية الانسانية قال وان اجاب بجيب بان الله تعالى لم يجعله بصورة الانسان
من كل جهة في باطنه وظاهره ولو فعل به ذلك لزمه احكام الانسانية ووجبت له
معاني البشرية ولكن الله تعالى لم يجعل له صورة الانسان ولا ركبه تركيبه في ظاهره

في ظاهره وباطنه وكان يقول ان قول المعتزلة في ان الانسان هذه الجملة وان
هذه الجملة هي الفاعلة الحية القادرة يضعف في النظر على اصولهم وان قول من
قال منهم ان الحي القادر هو الجزء اجرى في القياس واثبت في النظر على اصولهم
وانه ما لهم من الانفصال من المعارضات عليهم على اصولهم فهي لازمة لهم لا مخلص لهم منها
وقد ذكر بعض تلك المسائل في كتاب النوادر وفي النقض على الاسكافي وفي كتاب
اللطيف فمن ذلك انه قال لهم ان قالوا انهم اذا كان الانسان هو الجملة عندكم
وهو ذو ابعاض واجزاء فحدثونا اذا حل الموت في بعض من ابعاضه فهل يجب
ان يكون الانسان ميتا فان قال الانسان بكماله ميت لزمهم ان الحيوة اذا
حلت في بعض من ابعاضه كان بكماله حيا وان يكون الانسان حيا ميتا
اذا حل في بعضه حيوة وفي بعضه موت وكذلك يلزمهم ان زعموا ان الموضع
الذي حل الموت ليس بميت ان يزعموا ان الحركة تحل موضعا فلا يكون متحركا وكذلك
ان زعموا ان الموت اذا حل بعضه كان بعضه ميتا ان يقولوا ان الحيوة اذا حلت
بعضه كان بعضه حيا لان الحيوة ضد الموت وهما يتعاقبان تعاقبا واحدا
على الجزء او الجملة تعاقب ساير الاعراض المتعاقبة المتضادة قال وان زعموا
ان الموت اذا حل موضعا كان ميتا وان الحيوة تحل فلا يكون بها حيا لزمهم ان
العجز اذا حل موضعا كان عاجزا وان القدرة تحل موضعا فلا يكون قادرا وان
اثبتوا موضع الموت ميتا لزمهم ان يثبتوا موضع العجز عاجزا وموضع القدرة
قادرا وموضع الحيوة حيا قال ولا بد لهم من الاجابة الى ذلك فاذا اجابوا اليه قيل
لهم ما انكرتم انه جائز ان يفعل الله تعالى في بعض الانسان قدرة على الايمان و
في بعضه قدرة على الكفر وان يكون بعضه فاعلا للايمان وبعضه فاعلا للكفر و
يكون بعضه مستحقا للثواب وبعضه مستحقا للعقاب قال وان زعموا ان الحيوة
اذا حلت في بعض الانسان فليس بعضه حيا وان الموت اذا حل في بعضه كان
بعضه ميتا ان الميت كان ميتا لحلول الموت فيه ولم يكن الحي حيا بحلول الحيوة

نفسه لان الباري تعالى حي وليس يحل الحيوة فيه فما انكرتم ان تكون الحي حيا لوجود
الحيوة به وان الباري تعالى حي بحيوة موجودة به وكذلك المحدث وما انكرتم
ان يكون بعض الانسان حيا بالحيوة القائمة به فان لم يجب ذلك لان الحي لم يكن
حيا لقيام الحيوة به جاز ان يقوم الحيوة ببعضه ولا يكون الانسان بها حيا
لان الحي لم يكن حيا لوجود الحيوة ببعضه فان قالوا الحي القادر يجوز ان يفعل فلو كان
ابعاضه حية قادرة جاز ان يفعل بعضه الايمان وبعضه الكفر فيكون كافرا مؤمنا
في وقت قيل ولو كان في ابعاضه قدرة وحيوة لجاز ان يفعل بعضه الايمان و
بعضه الكفر واذا كانت القدرة قائمة بالجزء من الانسان وليس يجوز ان يكون
قادرا فما انكرتم ان يكون له قدرة على الفعل ولم يكن جائزا ان يفعل وان كانت
القدرة لمن لا يجوز منه الفعل فما انكرتم ان يكون الجسم قادرا وان لم يكن جائزا
منه الفعل قال فاما ما سالوهم عنه من الامر لو كان كذلك لم يجز اذا فعل الانسان
القذف ان يجلد الظهر على ما فعله الانسان الذي هو غيره من القذف فهو عائد
عليهم وذلك بان يقال لهم اذا كان الكمال بالانسان هو الذي فعل القذف والزنا
ولم تكن التسعة الابعاض قبل قطع العضو العاشر منها فاعلا للزنا
فكيف يعاقب اليوم على الزنا من لم يكن له فاعلا قط وقبل ان ليس بعض
الجسد فعل الزنا فكيف يجب على الباقي من الابعاض التوبة من الزنا وهل يجب
التوبة من الزنا على من لم يفعل الزنا قط ونحو ذلك من المسائل التي دارت
بين المعتزلة واهل الاثبات في هذا الباب وكان يحكم للقائلين بان الانسان
جزء واحد لا ينقسم على من قال من المعتزلة انه الجملة وانها هي الحية القادرة
الفاعلة وكان ينكر قول الفلاسفة في حدهم الانسان بانه حي ناطق ميت ويقول
ان ذلك حد مركب مما لا يصح اجتماعه من الحيوة والموت او يكون العبارة فيه
مستعملة على المجاز وان الحد لا يجوز ان يكون مركبا من وصفين يجوز وجود احدهما
مع عدم الحكم وان الملائكة والجن عندنا احياء ناطقون يموتون اذا اذن

الله تعالى بموتهم وليسوا اناسا وكذلك الطفل حي غير ناطق يموت وهو انسان و
كذلك الاخرس وليس اخراج الاخرس ما في ضميره بالاشارة نطقا على اصولهم
لان ذلك يوجب ان يكون القردة ايضا ناطقة لانها تعرف الاشارة وتظهر ما
في نفوسها بالاشارة مثل الانسان قال ولا يخلو ان يكونوا اشاروا في ذلك الى
ما يمكن ان يكون او الى الوجود فان اشاروا فيه الى ما يمكن من حدوث النطق
والحيوة لزمهم ان يكون كل جسم انسانا لان كل جسم في العالم يمكن حدوث
الحيوة والموت والنطق فيه وان ذهبوا الى حدوث ذلك فيه ووجوده له
لزمهم ان لا يكون في العالم انسان لاستحالة ان يجتمع في جسم واحد الحيوة والنطق
والموت حتى يكون حيا ناطقا ميتا في حالة واحدة وان قالوا معناه من حدثت
فيه حيوة ونطق مع امكان حدوث الموت له لزمهم ان لا يكون الطفل انسانا
اذ لم يجتمع له النطق والحيوة مع امكان الموت ولزمهم ان لا يكون الميت انسانا
ولا المغمى عليه انسانا ولا النائم لانه ليس يجتمع لهم الحيوة والنطق وامكان
الموت مع هذه المعاني

فصل اخر في ابانة مذاهبه في باب النفي والاثبات

اعلم انه كان يقول ان الاثبات هو الوجود والنفي هو الاعدام وان قول القائل
اثبت الله العالم معناه اوجده وقوله نفى الله كذا وكذا معناه اعدمه
ثم يستعمل في الخبر عن العدم وفي الخبر عن الوجود فيقال لمن قال ان زيدا متحرك اذا
كان صادقا انه يثبت الحركة وقوله انه متحرك اثبات الحركة وان قوله ليس زيد
متحركا اذا كان صادقا نفى الحركة وخبر عن عدم حركته وان ذلك تسمية للجسم
وتثبيت للحركة وخبر عنها وليس ما ثبات لغير الجسم لان بغية القائل في قوله
ان تحرك زيد وان خرج من المصر ليس هي لان يتعرف عين زيد وانه موجود
الذات في العالم وانما بغية السائل خروج زيد وتحركه وكذلك الجواب انما
وقع عن تحرك زيد وخروجه وان كانت التسمية تسمية للجسم وكان يحكي قوام من
يقول ان قول القائل زيد متحرك اثبات للجسم متحركا بل هو اثبات الحركة فقط

ولتسميته بعينه بذلك وكان يقول لو كان ذلك اثباتا له على وجه من الوجوه وجب
في النفي مثله اذا قلت ليس زيد متحركا وان يكون ذلك نفيا لحركته قال
ويستحيل ان يكون الثابت الذات الذي قد وجب وجوده وصح كونه منفيا
على وجه من الوجوه لان النفي هو كل قول او عقد صح عنده عدم الشيء وانه ليس كائن
اذا كان نفيا صحيحا وكان يقول اذا قيل له ان النفي عندك لا يقع على موجود
وان قول القائل زيد متحرك مثبت لحركته فهل يجوز وجود اثبات لا مثبت به
شيء اجاب بانه لا يكون اثبات الا لمثبت وان المثبت بقول القائل زيد متحرك هو
حركة زيد فاذا قيل له افتقولون انه مثبت متحركا ابى ذلك وقال لست اقول
ذلك بل اقول ان المثبت بهذا القول هو الحركة والمسمى بقولنا متحرك هو الجوهر
الذي وجدت به الحركة فاذا قيل له فانه يجب على قولك هذا ان يكون الحركة
متحركة قال لا يجب ذلك لان الاثبات اثبات للحركة كما ان الامر لزيد بان يكون
متحركا امر بالحركة وقدرته على ان يكون متحركا قدرة على حركته لا على نفسه ولذلك
مدحنا اياه على ان تحرك ولومنا على ان تحرك مدح ولوم على الحركة وتحركه
ولا يجب لذلك ان يكون الحركة متحركة وكان يقول اذا قيل له اذا قلت ان النفي
لا يقع على الموجود فكيف يصح قولك ليس الجسم قديما وليس الباري تعالى محدثا
وليس البياض سوادا وكل ذلك نفي وقع على الموجود اجاب بانا لسنا
نقول ان ليس في هذه المواضع المراد به النفي على الحقيقة بل ذلك ههنا مستعار
والمراد في ذلك الاثبات لان اعيان هذه الاشياء موجودات ولا يجوز
ان يكون المنفي ثابتا موجودا كما انه لا يجوز ان يكون الشيء موجودا معدوما
كائنا غير كائن في وقت واحد وقولنا ليس الجسم قديما فلم نرد به النفي وانما
اريد بان الجسم موجود الى غاية لم يكن قبلها كان موجودا وقولنا ليس الباري
سبحانه محدثا معناه انه لم يزل كان ثابتا موجودا لا الى اول فلذلك لم يكن
نفيا وكذلك قولنا ليس البياض سوادا فالمراد به انه مخالف للسواد وكذلك

وكذلك قولنا ليس زيد عمرا فالمراد به انهما متغايران وكل ذلك قد رجع الى
الاثبات قال ولسنا نابى استعمال هذه العبارة في غير النفي على التوسع قال
ومن عبارات النفي قولهم لا وليس وما فاما ليس فتخص نفي ما في الحال اذا قال
القائل ليس ذاهب زيد فالمراد به نفي ذهابه في الحال واما قولهم لا فهو نفي يعم
الازمان الماضي والمستقبل والحال وكذلك قولهم ما اذا كان المراد به النفي
ولم يكن في معنى الذي قال فان قال قائل فانكم قلتم انه يجوز ان يعلم الشيء ويجهل
من وجهين فهلا يجوز ان ينفي ويثبت من وجهين قال لا يجب ما سألت لان
اثبات المثبت للشيء قد يكون خبرا عن وجوده او عقدا على وجوده وقد يكون
اثبات المثبت للشيء ان يكون الشيء به ثابتا موجودا كالفعل الذي يكون
موجودا بفاعله وحكم النفي ان يكون خبرا عن عدم الشيء وانتفائه او عقدا
على عدمه وانتفائه او يكون معدوما مثبتا بان يفعل له نفيا اذا كان مما يجوز
ان يبقى او بان لا يفعل له بقاء في حال كان يجوز ان يبقى فيها ولا يصح ان يكون
الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة كائنا غير كائن في وقت واحد
فلم يجز ان يكون مثبتا منفيا في وقت واحد ولما جاز ان يعلم الشيء من يعتقده
على خلاف ما هو به كالدهري الذي يعلم الجسم موجودا او يعتقده قديما وكان اعتقاده
الشيء على خلاف ما هو به جهلا به جاز ان يعلم الشيء ويجهل من وجهين ولا يجوز ان
يكون الشيء مثبتا منفيا من وجهين لان النفي لا يقع على موجود في الحقيقة كما لا يقع
الاثبات على معدوم في الحقيقة ولا يصح ان يكون المعدوم ثابتا كائنا وكان
اجرى طريقه في اثبات اعراض الجسم وصفات الباري تعالى من جهة النفي والاثبات
وسبيل اسناده الى ذلك انه كان يقول اثبات الجسم متحركا لا بد ان يكون اثباتا
ولا يخلو ان يكون ذلك المثبت عين الجسم او حركته فبطل ان يكون عين الجسم هو
المثبت بذلك لان غرض المثبت لذلك ليس هو الخبر عن وجود عينه وكونها بل
غرضه في الاخبار عن حركته ولو كان المثبت بذلك عين المتحرك لكان المنفي بهذا القول

عين المتحرك ايضا اذا قال القائل ليس الجسم متحركا ولو كان كذلك كان معدوما
متحركا موجودا كائنا وهذا محال فنعلم ان المثبت بهذا الاثبات هو الحركة لا عين
المتحرك وبمثل هذه الطريقة يستدل في اثبات العلم للعالم شاهدا وغائبا
وتحصيل قول من يقول ان الاثبات للعالم عالما ليس باثبات للذات مطلقا
بل هو اثبات لذات على صفة او على حال فينقسم هذا الكلام الى الاقسام الثلثة
التي ذكرناها بانها لا تخلو من ان تكون اثباتا للذات فقط او للصفة او لهما وقد
بيناه فاما قول من يقول ان ذلك اثبات للذات والصفة لان ذلك يوجب
ان يكون المثبت بهذا القول شيئين موجودين ثابتين وهذا خلاف
قولهم وان كان المثبت بهذا القول هو الحركة والعلم وهو الصفة فذلك ما قلناه
وبالله التوفيق **فصل اخر في ابانة مذاهبه في المعلوم والمجهول وايضاح اجوبته
في فروع هذا الباب** اعلم انه كان يقول ان الذات الواحدة يصح ان يعلم ويجهل بعلم
وجهل متغايرين ويصح ان الذات الواحدة بعلمين مختلفين لعالم واحد ولا يصح
ان يعلم الذات الواحدة بعلمين مثلين لعالم واحد في حالة واحدة وكذلك يقول
انه يصح ان يجهل بجهلين اذا كان الجهل مختلفين ولا يصح ان يجهل بجهلين متفقين في وقت
واحد وكان يستدل على ان الشيء الواحد يصح ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه
اخر بان الدهري يعلم الجسم موجودا باضطرار وهو مع ذلك يعتقد ان الجسم قديم
فلا يخلو اعتقاده بان الجسم قديم ان يكون اعتقاد القدم باريه وخالقه او لقدم
الجسم فان كان اعتقاد القدم باريه وجب ان يكون معتقده ان الجسم قديم صوابا
وان يكون طاعة اذا كان اعتقاد القدم باريه وخالقه وان كان اعتقادا
لقدم الجسم فلا يجوز ان يكون اعتقاده ان الجسم قديم علما لانه لو كان علما لوجب
ان يكون الجسم قديما لم يزل موجودا لان العلم يجب ان يكون على حقيقة المعلوم
عليه وان كان جهلا فقد جهل الجسم باعتقاده انه قديم وعلمه باعتقاده انه موجود
وصح ان يؤدي الى ما قلناه وان مجراه مجرى كون الجسم مخبرا عنه انه موجود وموصوفا

موصوفا بانه موجود ومخبرا عنه انه موجود ومعتقدا انه قديم وكذلك قد يكون معلوما
انه موجود ومجهولا باعتقاد المعتقد انه قديم قال وكل علة تمنع ان يكون الجسم معلوما
مجهولا من وجهين فهي بعينها تمنع ان يكون معتقدا موصوفا مخبرا عنه من وجهين
وكل علة تجيز ما ذكرناه من الاعتقاد والخبر والوصف فهي بعينها تجيز ما عارضناهم
به من العلم والجهل قال وقد يعلم الدهري الجسم موجودا اضطرارا ويجهل انه محدث
ولن يجوز ان يكون جهله بانه محدث جهلا بحدثه كما يكون العلم بان الجسم متحرك علما
بحركته والعلم بان الباري محدث علما بكون الحوادث منه لان العلم بان الجسم متحرك
لما كان علما بحركته كان الوصف له بانه متحرك انما صح لوجود حركته وكذلك لما كان
العلم بالباري عز وجل انه محدث علما بكون المحدثات منه كان الوصف للباري تعالى
بانه محدث انما صح لوجود المحدث منه فما لم يكن المحدث موجودا لم يوجد الباري
تعالى لم يزل موجودا قبل كونه عالما ان العلم بان الجسم محدث علم به والجهل بانه محدث
جهل به وهذا يصحح ما قلناه ان الذات الواحدة تكون معلومة مجهولة من وجهين
واعلم ان المراد بقولنا من وجهين طريقا العلم من باب الضرورة والاستدلال
لا وجها العلم والمعلوم وذلك ان طريق العلم بوجود العالم ضرورة وطريق
العلم بانه محدث استدلال ولا ينكر ان يوجد العلم بوجوده ضرورة ولا
يوجد العلم بحدوثه اذا اعرض الجاهل به عن طريقة النظر على الوجه الذي يؤدي
الى العلم بحدوثه وكان يقول لا يجوز ان يكون الشيء معلوما مجهولا من وجه واحد
لان العلم بالشيء ايضا والجهل به من وجه واحد وليس كذلك العلم به والجهل به من
وجهين الا ترى ان المعتقد اذا اعتقد الجسم موجودا واعتقده قديما فقد علمه
موجودا من حيث اعتقده على ما هو به وجهله محدثا من حيث اعتقده على خلاف ما
هو به ولم يجب ان يعلمه موجودا ويجهله موجودا من وجه واحد الا ترى انه قد يصح
ان يخبر عنه انه موجود ويصفه بالوجود ثم لا يصفه بالحدث ويخبر عنه به و
لا يلزم ان يصفه بالوجود ثم لا يصفه به معا ويخبر عنه بالحدث ثم لا يخبر عنه به

فكذلك لا يجب اذا علمه العالم من وجه وجهله من غيره ان يجهله ويعلمه من وجه واحد
وكان يقول انه لا يصح ان يقدر على الشيء ويعجز عنه من وجهين ويفرق بين ذلك
وبين جواز ان يعلم من وجه ويجهل من غيره بان الانسان لا يصح ان يقدر على
الشيء الا وقدرته على الشيء قدرة على ان يكتسبه في قولنا وعلى ان يفعله في قول
مخالفينا وان كل مقدور للانسان فانما يقدر ان يكتسبه وما يعجز عنه فانما
يعجز ان يكتسبه فقط فلما كان كذلك لم يجز ان يقدر عليه من يعجز عنه لان ذلك يوجب
ان يكون قادرا على اكتسابه عاجزا عن اكتسابه فلما لم يكن القدرة عليه من وجهين
مختلفين ولا العجز عنه من وجهين مختلفين لم يجز ان يقدر عليه من يعجز عنه ولما كان
الانسان قد يعلم الشيء من وجهين مختلفين مثل ان يعلمه موجودا ثم يعلمه محدثا
بعد ذلك جاز ان يعلمه من احد الوجهين ثم يجهله من الوجه الاخر اذ قد صح ان يعلمه
موجودا ثم يجهله محدثا ويعتقده موجودا ليس يعتقده قديما واعلم انه كان
يحيل ان يعجز العاجز الا عما لا يستحيل ان يقدر عليه لانه من اعجزه عن الشيء يجوز
ان يقدر عليه كما ان من خلق جهله به فجائز ان يخلق علمه به بدلا من جهله ويستحيل
ان يكتسب المكتسب الحركة حركة والحركة عرضا لم يجز ان يكون الحركة حركة وعرضا
باكتسابه ولا بقدرته فلذلك لا يصح ان يقال ان الانسان قادر ان يكتسب الحركة
حتى يكون الحركة مقدورا له اكتسابها حركة ومعجوزا عنه في كونها عرضا وكان
يقول كما لا يلزم ان يكون الشيء مقدورا معجوزا من وجهين قياسا على الجسم
قد يعتقد انه موجود ثم يعتقد انه قديم كذلك لا يجب ان يقدر على الشيء من يعجز عنه
قياسا على انه يعلمه من يجهله من وجهين فكذلك وليس قياس العلم والجهل قياس القدرة
والعجز ولو كان قياسهما واحدا لوجب ان يكون ما كان معجوزا للانسان مجهولا له
وما استحال ان يكون مقدورا له استحال ان يكون معلوما له وان يكون ما جاز
العلم به جازت القدرة عليه وكان يحيل قول من ذهب من النجارية الى ان الانسان
يصح ان يقدر على كسب الشيء ويعجز مع ذلك عن خلقه ويقول ان الخلق ليس بمقدور

بمقدور للانسان من حيث الخلق ولا يصح ان يكون معجوزا ايضا من حيث الخلق
وكان يقول لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كسبا لزيد وخلقا له من وجهين
كما كان معلوما مجهولا من وجهين لاجل ان معنى الخالق انه فعل بقدرة قديمة فلما
استحال ان يفعل الانسان بقدرة قديمة استحال ان يكون خالقا وان يكون
المكتسب له خالقا بوجه من الوجوه وكان يدل على ذلك بان القديم لم يخلق شيئا
الا وقد فعله بقدرة قديمة واستحال ان يكون للانسان قدرة قديمة فاستحال
ان يكون خالقا واذا قيل ما انكرت ان معنى الاحسان من الباري تعالى انه وقع منه
بقدرة قديمة واستحيل من اجل ذلك ان يكون الانسان محسنا قال ليس معنى
الاحسان من حيث انه احسان انه وقع بقدرة قديمة لانه قد يقع بها ما ليس باحسان
كنحو ما يخلقه امتنانا لغيره ومن غيره وان الاحسان قد يكون بمعنى العلم وان الباري
تعالى لم يزل محسنا كيف يفعل بمعنى لم يزل عالما وليس احسانه كيف يفعل فعلا
واذا لم يكن معنى الباري تعالى محسن ان الاحسان وقع منه بقدرة قديمة لم يجب
ان ينفي ان يكون الانسان محسنا بمثل ما به يقينا ان يكون خالقا قال وكذلك
الجواب في قولهم اذا قالوا ان الباري تعالى عادل لانه خلق العدل بقدرة قديمة
فلا يجب ان يكون الانسان عادلا لان الله تعالى قد يخلق عدلا للسهم في الهدف
فيكون السهم به عادلا عن السنن وليس السهم بعدله فاعلا كما يقال جار عنه
وتحرك السهم وزال واضطرب فلما علمنا السهم عادلا في الطريق مع اضطرار
ورايت الدلالة تعني انه ليس بفاعل للعدل ولا لغيره بطل ان يكون معنى العادل
انه فعل العدل بقدرة قديمة وثبت ان معناه ما قلنا فلم يجب ان لا يكون الانسان
عادلا وان لا يكون العدل عدلا له قال ويصح ان يعلم الانسان الشيء اليوم
ويجهله غدا ويصح ان يعلم اليوم ويجهله غيره ولا يجب ان يكتسبه ثم يخلقه او يخلقه
اليوم ما يكتسبه غيره فلم يجب ان يكون مخلوقا مكتسبا من وجهين قياسا على
انه معلوم مجهول من وجهين وكان يقول ان العلم يستحيل ان يكون جهلا بوجه

في الوجوه لا من وجه واحد ولا من وجهين وأن الارادة كراهة بوجه من الوجوه وان
الامر نهي على وجه وكان يفرق بين ذلك بان الموجب للشيء ناه عن ضده واب
والمريد للشيء كاره لتركه اذا كان له ترك لازما وليس يجب في العالم بالشيء ان يكون
جاهلا به او بضده وكان يقول بان يكون الشيء معلوما مجهولا لواحد من وجهين وابى
ان يكون الشيء الواحد علما وجهلا من وجهين وفرق لانه يصح ان يكون الشيء الواحد
معلوما مجهولا لاثنين معلوما مجهولا لواحد في وقتين ولا يصح ان يكون علما جهلا
لاثنين وعلما جهلا في حالين ويحتج بانه اذا علم الجسم موجودا من جهله محدثا واعتقد
موجودا من اعتقده قديما ان يكون العلم به موجودا جهلا به محدثا وكذلك قد يخبر
عن الجسم بانه موجود ويصفه بالوجود ثم يخبر عنه انه قديم ويصفه بالقدم ويخبر عنه
بالوجود ثم يخبر عنه ان الله خلقه واحدثه ولا يجب ان يكون الخبر عن انه موجود خبرا
عن انه قديم او خبرا عن ان الله تعالى احدثه وان كان المخبر عنه واحدا فلذلك لا يجب
ان يكون العلم جهلا لاجل ان الذي علم وجهل شيء واحد وكان يقول لا يجوز ان يكون
الشيء الواحد مفعولا متروكا من وجهين ويجوز ان يكون معلوما مجهولا من وجهين
وكان يفرق بينهما بان ما تركه التارك معدوم لتركه له وما فعله الفاعل فهو موجود
ويستحيل ان يكون المفعول متروكا والمعدوم مفعولا وفي ان يكون مفعولا متروكا
ما يجب ان يكون موجودا معدوما في حال ولا يصح ان يكون موجودا معدوما معا
كما لا يصح ان يكون وان لا يكون وليس في انه يعلمه من وجه ويجهله من وجه ما يجب ان يكون
موجودا معدوما وقد وجدنا في العالم من علم جسما موجودا وجهل انه محدث وقد
قامت الدلالة على ان العلم بان الشيء محدث علم به والجهل بانه محدث جهل به
فثبت ما قلناه من جواز ان يعلم بالشيء من يجهله ولم نجد احدا يفعل شيئا ويتركه
معا في حال وكان يقول ان الشيء الواحد يجوز ان يكون مامورا به منهيا عنه من وجهين
وذلك نحو ان يكون الامر به امرا بان يكون وذلك نهي ان لا يكون وكذلك كان
يقول انه لا ينكر ان يكون الشيء الواحد مرادا ان يكون مكروها ان لا يكون لان

كا

الارادة ان يكون كراهة ان لا يكون وكان يقول انه فرق من فرق بين المعلوم
والمجهول والمامور به والمنهي عنه فاجاز ان يكون معلوما مجهولا ولم يجز ان يكون مامورا به
منهيا عنه بان الشيء انما يفعل من وجه واحد لا من وجهين والامر به امر بان يفعل
فلذلك لم يجز ان يؤمر به من وجه وينهى عنه من وجه والشيء الواحد قد يعلم من وجوه
فلهذا جاز ان يعلم من وجه ويجهله من وجه غيره قال وجوابنا ان الشيء الواحد
لا ينكر ان يكون مامورا به منهيا عنه من وجهين مرادا مكروها من وجهين نحو قتال
المشركين بعضهم لبعض فهو مكروه لنا لانه معصية الله سبحانه ومراد لانه اشتغال
عن قتالنا وكذلك زيد شرب الدواء لمنفعة ومكره لكراهة الطباع ونفور النفس
عنه وكان يجيب عن سؤال من سأله فيقول اذا جاز ان يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه
اخر فلم لا يجوز ان يتحرك الجسم ويسكن من وجهين في وقت واحد بان يقول ان ذلك
جائز لان الصفحة العليا من الانسان ساكنة على الصفحة التي تحتها متحركة عما
كان فوقها من الجو اذا حرك الانسان راسه من جهة الى جهة فهي ساكنة على مكانها
متحركة عن غيره في حال سكونها عليه فقد صح ان كون الانسان في وقت واحد
متحركا ساكنا من وجهين جائز وان حركته الى المكان هي سكونه فيه وهي حلوله
كونه فيه وكان يجيب على اصله ان يكون الشيء الواحد موافقا للشيء مخالفا له
من وجهين مع تجويزه ان يكون معلوما مجهولا من وجهين ويفرق بينهما بان المتفقين المختلفين
بانفسهما متفقان ومختلفان وليس بجائز ان يكون الموافق بنفسه مخالفا بنفسه
لان ذلك يوجب ان جهة الاتفاق هي جهة الاختلاف لما كان الاتفاق والاختلاف
يرجعان الى النفس قال ولم نزعم ان الشيء يعلم من حيث يجهل فلزمنا ان يوافق
من حيث يخالف لانا لم نقل انه يعلمه موجودا من يجهله موجودا ولا قلنا يعلمه محدثا
من يجهله محدثا وليس المعلوم الذي يعلمه معلوما لنا بنفسه فيستحيل ان يكون مجهولا
كما ان الموافق بنفسه موافق ويستحيل ان يكون موافقا بما به كان مخالفا وكان
يقول ان الجوهرين لو اتفقا بالسواد الذي فيهما واختلفا لسواد احدهما وبياض

الآخر يلزم في الشيء الواحد اذا كان اسود في حال ابيض في اخرى ان يكون
مخالفا لنفسه بالبياض بعد السواد كما كان مخالفا لغيره بذلك ولا يلزم ان يكون
في حال موافقا لنفسه مخالفا لها في اخرى اذا كان فيهما اسود وابيض كما اذا
كان الشيئان اسودين لوجود سوادين فيهما لزم اذا حل السوادان في الشيء
الواحد ان يكون اسودين اذا كان كذلك كان في اتفاق المختلفين بانفسهما
ما يوجب ان يكونا متفقين من حيث اختلفا والذي قلنا في المعلوم والمجهول لا يوجب
هذا القول علينا لانا لم نجعل الشيء معلوما من حيث كان مجهولا وكان يقول
اذا قيل لي هل يجوز ان يعلم الباري تعالى موجودا من يعتقده جسما قال لا يخلو
قولك هذا من ان يكون اردت به هل يجوز ان يعلم وجود الباري تعالى من يسميه
جسما ولا يعطيه معاني الاجسام وان اردت هل يجوز ان يعلم وجود الباري
تعالى من يعتقده مؤلفا ذا اجزاء متصلة وابعاض متلاصقة ام هل يجوز ان
يعلم وجود الباري جسما من لا يعطيه معاني الاجسام قال فليس يستنكر عندنا
ان يعلم وجوده من يسميه بذلك لكنه يغلط في تسميته بذلك وكان يقول ان
اعتقاد المعتقد ان الباري سبحانه وتعالى اشياء وابعاض وانه ليس بشيء
واحد جهل بالباري عز وجل ومحال ان يجهل الباري تعالى من يعلمه موجودا كما ان من
اعتقد ان زيدا الذي شاهده مؤلفا متبعضا هو القديم الذي لم يزل كائنا
موجودا فقد جهل الباري تعالى وكفر به لان الباري غير زيد فكذلك اعتقاد
من اعتقد ان الباري سبحانه اجزاء متصلة وابعاض متلاصقة كفر به وجهل لان
الباري تعالى شيء واحد وليس باشياء وغير الابعاض المتصلة والاجزاء
المتلاصقة وكان يقول يجوز ان يعتقد المعتقد ان الاشياء محدثة ويعتقد
مع ذلك انه ذو ابعاض واعضاء ولكنه لا يكون اعتقاده ان الاشياء
محدثة علما بالله تعالى وانه ليس قبيل من العلم فيما ليس الاعتقاد والذي ليس يعلم ان
ترى انه قد يعتقد ان الاشياء محدثة ثم يعتقد بعض من يلقاه في الطرقات

١٠٥

في الطرقات كنحو الغلاة واصحاب الحلول وليس يجوز ان يعلم ان الاشياء
محدثة من يعلمه انه زيد الذي يلقاه في الطريق او من يعتقد انه زيد وكان يقول
ان من اعتقد نفي علم الله تعالى فلا يصح ان يعلمه انه عالم مع اعتقاده لنفي
علمه وكذلك كان يقول في سائر الصفات المشتقة وان العلم بانه العالم
عالم علم بعلمه وكذلك العلم بانه القادر قادر علم بقدرته وكان اذا قيل له
هل يجوز ان يعلمه عالما من يجهله قادرا اجاب بان ذلك من طريق العقول غير ممتنع لان
العلم بانه عالم علم بعلمه والعلم بانه قادر علم بقدرته ولا ينكر ان يعلم علمه من لا يعلم قدرته
او يعلم قدرته من لا يعلم علمه ولكن الامة قد اجمعت على انه لا يصح ان يكون المكلف مؤمنا
كافرا في حال والجهل بصفة الله تعالى كفر كما ان العلم بصفاته ايمان وكان يقول
لا ينكر ان يعلمه موجودا من يجهله قديما من طريق العقول وكذلك لا ينكر ان يعلمه موجودا
من يجهل ربوبيته وان كان كل موجود فيجاز ان يرى كما لا ينكر ان يعلم وجود الجسم من
يجهل حدثه وان كان لا جسم الا محدثا وكان يقول ان نفاة الاعراض قد ادركوا
الالوان وعلموها ضرورة وانما جهلوا انها غير الجسم فهي معلومة لهم وجودا ومجهولة
لهم غير الجسم وكذلك قد علموا علمهم بانفسهم ضرورة وان توهموا ان علم العالم
هو لا غيره قال وهذا كاعتقاد من يعتقد في اللحية المخضوبة بالحناء ان الخضرة هو اللحية
وهو قد علم الخضاب من حيث ادركه وانه توهم انه نفس اللحية وعلى هذا الباب كان
يجري القول في سائر المدركات فاما المعلوم نظرا واستدلالا فانه كان يقول
ان من اعتقد نفيه فلا يجوز ان يعلمه بوجه من الوجوه لان ذلك يؤدي الى ان يكون
معلوما مجهولا من وجه واحد وذلك محال ومن كان يأبى قول من يقول ان السواد يعلم
موجودا ثم يعلم محدثا وعرضا ولونا وغير ذلك بان ذلك يرجع الى احوال السواد
وصفات زائدة على الذات بل كان يقول ان العلم به محدثا والعلم به سوادا
يتعلقان بذات واحدة والذي علم انه علم حين علم محدثا هو النفس التي علم انه
علم حين علم موجودا وكان يقول ان الفوائد في اخبار المخبرين واوصافهم وعلوم

العلماء بذلك هي التي تتزايد فاما الذات الواحدة فلا تزايد فيها وكان يقول ان
من انكر هذا من قولنا وزعم ان العالم اذا علم اللون سوادا بكونه سوادا افتقد علمه
على صفة زائدة على كونه نفسا ان ذلك يوجب عليه القول بالمعاني وتسلسلها الى
ما لا نهاية له وذلك ان تلك الصفة الزائدة والحال لا يخلو ان يكون معلومة او لا
فان كانت معلومة فليست هي معلومة انها صفة مطلقا اذ ليس كل صفة فهي لا
كان السواد سوادا بل هي صفة زائدة خاصة واذا علمت كذلك لم تفتقر صفة
اخرى اذ لو كان كذلك لافتقرت كل صفة صفة الى ما لا يتناهى وذلك محال فنعلم
بالاستحالة فساد قول من قال ان العلم بالسواد سوادا علم بصفة له زائدة وحال
له متجددة وثبت ما قلنا ان الذات الواحدة يعلم بعلم ثم يعلم بعلم اخر خلاف
ذلك العلم ويكون متعلق العلمين معلوما واحدا وذلك كنحو ما يخبر عن الذات
الواحدة بخبرين مختلفين وليس ذلك يقتضي ان احدهما خبر عن الذات
على صفة زائدة على كونه ذاتا بل المخبر عنه واحد والخبران مختلفان متغايران
لكل واحد منهما فائدة يحصل للسامع غير الفائدة التي تحصل بالخبر الاخر وهذا
يسقط ما يعتمد عليه البهشمية في الاحوال ان شاء الله تبارك وتعالى **فصل اخر**

في ابانة مذهبه في معنى الترك وذكر الاجوبة عن فروع ما يتعلق بهذا الباب

اعلم انه كان يقول ان التارك تارك بترك وان معنى الترك هو فعل احد الضدين
وان فعل الشيء هو ترك ضده كفعل الايمان هو ترك للكفر وكان يقول
ان فعل الشيء هو نفسه وتركه ضده وان التروك انما يقع في الاعراض لان التضاد
والتنافي فيها يقع واما الاجسام والجواهر فلا ترك لها لانه لا ضد لها ولا تنافي
وكان يحيل قول من قال ان الفناء ضد للجوهر وترك له بل كان يقول ان الفناء
ليس بشيء وان الاعراض كلها لا يجوز عليها البقاء ولا على شيء منها وان
الجواهر انما يفنى بان لا يخلق لها بقاء في حالة كان يصح ان يبقى فيها وكان يقول
ان احد الضدين ترك لصاحبه على معنى ان الفاعل يفعله تركا لفعل صاحبه

صاحبه وكان لا يمنع وصف الباري تعالى بانه تارك وقد ورد بذلك التوقيف
كقوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون والمعنى فيه انه فعل بهم ضد ما فعل بالمؤمنين
من المعرفة والمعونة على الخير والتوفيق للطاعة وكان لا ينكر ان يكون للمتروك ترك
وللترك ترك كما انه يكون للضد ضد ولضده ضد ويكون كل واحد من الضدين
ضد صاحبه وتركه واذا كانت الاضداد كانت تروكا وكل شيء منها ترك
لسائر اضداده واذا لم يكن للاضداد غاية لم يكن للتروك غاية لانه لا يوجد ما
لا يتناهى من الاضداد والتروك في حالة واحدة بل يوجد كل واحد منها بدل صاحبه
وكان يقول ان ترك الترك جائز كما ان الخبر عن الخبر جائز والخبر عن كل خبر جائز الى
ما لا يتناهى على الترتيب لا على معنى وجود ما لا يتناهى من الاخبار في حالة واحدة
وكان يقول بتبيين جواز ترك الترك وجواز الخبر عن الخبر بتبيين جواز المعرفة
بالمعرفة والعلم بالعلم وذلك كنحو علم احدنا يعلم نفسه حتى يكون عالما بمعلومه
بنفس علمه وكان يقول ايضا لا ينكر ان تراد الارادة كما يترك الترك ويعلم العلم
وان الباري تعالى مريد لكون ما هو كائن في العالم من ارادات الحيوانات كما هو
عالم بمعلومهم وقادر على قدرهم وكان يقول ان ترك الشيء لا يقتضي معرفة التارك
بالمتروك وان الاسلام ترك اليهودية والنصرانية والمجوسية وان لم يكن عارفا
بذلك وكان يقول كما يجوز ان يفعل الاسلام من لا يعلم هذه الاضداد وكلها
كذلك لا ينكر ان يترك هذه الاضداد من لا يعرفها الا ترى ان النساء والعوام
لا يعرفون ضروب الكفر والالحاد وهم اذا فعلوا الاسلام فقد فعلوا ما
يضاد جميع ذلك وهم بفعلهم للاسلام تاركون لجميع ذلك وان لم يكونوا
عارفين وكان يقول ان قول من قال ان الله تعالى لم يزل تاركا للافعال
على معنى انه لم يزل متعريا من الافعال خطأ وانه ليس معنى الترك التعري من الافعال
بل هو ان يفعل ضد المتروك وقال كما يصح ان يوجد الانسان متعريا من اختيار
منفردا منها خارجا عنها اذا كان ميتا ولا يجب ان يكون تاركا لها لم يجب ايضا

اذا كان الله تعالى في ازله مستغنيا عن الافعال خارجا عنها ان يكون تاركا لها فكان
ولا فرق بين من اجاز ان يترك الميت وبين ان يختار الميت واذا ساغ ان يكون
الميت مستغنيا عن اختياره خارجا عن افعاله ولا يكون تاركا ساغ ان يقال ان
البارى تعالى لم يزل موجودا خارجا من الافعال مستغنيا عنها موجودا ولا فعل معه
ولا يكون تاركا وكان يقول ان البارى عز وجل اذا كان في ازله موجودا ولا فعل
فلا يجب ان يسمى تاركا لاجل ان ترك الشيء فعل ضده وقد استحال ان يكون في الازل
فاعلا او يكون له فعل على حال فاستحال ان يوصف بانه تارك في ازله وانما يسمى
فيما لا يزال تاركا لبعض الافعال بفعله بعضها وهو ان يفعل ما يضاده ويخرج عنه
ويتعرى منه وكان يقول ان سألنا سائل عن الجسم اذا لم يفعل فيه فعل لم ترك
انا انما ذهبنا في قولنا في الترك انه احد العرضين اذا فعل واستحال وجود
ضده معه فقد ترك بفعله فعل ضده والاجسام ليست لها اضداد فاذا لم يفعل
فعل اضدادها لان الاجسام لا يضاد بعضها بعضا ووجود الجسم لا ينفي وجود
جسم آخر في وقته كما ان وجود الانسان لا ينفي وجود انسان غيره وانما الاعراض
لا يضاد الجسم اذ كان لا عرض الا وجائز وجوده في الجسم ومحال وجوده لا في مكان
فلما استحال ان يكون للاجسام اضداد هي اجسام او اضداد هي اعراض
استحال ان يكون لها تروك وليس يجب اذا لم يكن لها تروك ان لا يكون
للعرض ترك كما لا يجب اذا لم يكن لها اضداد ان لا يتضاد الاعراض وكان
يقول ان احد ما يدل على ان فعل الشيء ترك ضده هو ان فعل احد الضدين
مخرج منه كما ان تركه مخرج منه ومناف له وكل فاعل الشيء فهو تارك لضده
وكل تارك لشيء فهو فاعل لضده او لضد من اضداده فوجب ان يكون فعل الشيء
ترك ضده كالتحرك الذي يخرج عن السكون لانه ينافيه ويضاده واذا
كان يخرج عن فعل ضده فقد استغنى به عن معنى سواه كما استغنى بالحركة
الواحدة في الخروج عن المكان الواحد في الوقت الواحد عن معنى سواها ولو وجب

وجب تثبيت شيء بعده لوجب تثبيت ما لا نهاية وكان يقول ان الامر بالشيء
ترك ضده ولا يجوز ان يكون العلم بالشيء جهلا بضده ولا القدرة على الشيء
عجزا عن ضده ويفرق بين ذلك بمثل ما ذكرناه عنه في قوله ان الامر
بالشيء نهي عن ضده اذا كان الامر بمعنى الايجاب والارادة لكون الشيء
كراهة لكون ضده وكان يقول فيمن امره الله تعالى بالخروج عن مكانه
الى مكان غيره ونهاه عن الكون فيه انه اذا كان المكانان متصلين فالمأمور
انما امر بالاخذ في مقدمات الخروج واسبابه لان كونه في المكان الثاني
لا يكون تركا للكون في المكان العاشر وانما يكون تركا للكون في المكان
الذي يليه مما كان يصح ان يكون فيه بدلا من كونه فيه وانه ان كان المكانان
منفصلين فهو عاص في مقامه غير مطيع في تركه الخروج الى المكان الذي نهي عن الخروج
اليه لانه كما نهي عن الخروج اليه امر ان يتركه بالخروج الى المكان الآخر ونهي ان يتركه
بالمقام في مكانه الاول فصار بمنزلة من قيل له توجه في صلاتك الى جهة دون ما سواها
فتوجه الى غيرها قال فان قالوا فنهي الله تعالى عن ترك معصية اجيب عن ذلك بانه
ليس نهي عنها بفعل طاعة بان يأمر بذلك ويوجبه ولكنه نهى عن احدى
معصيتيه بفعل الاخرى وكذلك كان يقول فيمن امره الله تعالى بقتل رجل
وبالاقدام على قتل غيره فكف عنهما جميعا ان كفه عن احدهما انما يكون فيه مطيعا
اذا اتى بالشيء في الوقت الذي امر باتيانه فيه فاذا كف عن قتل الرجل الذي
امر بقتله في الوقت الذي قيل له اقتله فيه كان كفه عن قتله فيه عصيانا فاذا
كان الكف الذي هو طاعة لم يأت وقته فهو غير الكف الذي هو معصية وهو
الكف عن قتل من امر الله تعالى بقتله في وقته قال ولا ينكر ان يكون ترك المعصية
معصية لان المعصية قد يترك بغير الترك الذي امر ان يتركها به واذا كان المعصية
ترك غير الترك الذي نهي عنه فتاركها بالترك الذي امر به مطيع ومتى تركها
بالترك الذي نهي فهو عاص وكان يقول ان اليهودية ترك للاسلام ولا يجب

ان يكون كل من ترك الاسلام يهوديا بل اليهودية احد تروك الاسلام لان للاسلام
تروكا منها النصرانية ومنها المجوسية ومنها القول بقدم العالم فلا يجب ان يكون
ان اليهودية ترك للاسلام ان يكون كل تارك للاسلام يهوديا الا انا لم نزعم انه
كل ترك للاسلام يهودية قال وهذا كما قلنا ان اليهودية كفر ولا يجب انه
يكون كل كفر يهودية ولا كل كافر يهوديا وكذلك كان يقول اذا فرض الله تعالى
ترك الكذب وامر الانسان ان يتركه بقول الصدق وبشيء من الكلام الذي ليس
بكذب فالسكوت ليس بمباح بل هو منهي عنه واذا فرض الله سبحانه ترك الكذب
وجعل للانسان ان يتركه بان يسكت وبان يقول الصدق او بان يقول ضربا من
الكلام لا يوجد معه الكذب فهو مخير بين ان يسكت وبين ان ياتي بضرب من الكلام
لا يوجد معه الكذب وذلك ككفارة الايمان الذي هو مخير ان شاء كسا وان
شاء اطعم وان شاء اعتق كذلك اذا خير بين الصدق والسكوت فقد فرض
عليه ترك الكذب وخيره في ذلك بين السكوت وغيره فالفرض عليه ان لا يخرج من الامرين
جميعا وهو مخير في فعل كل واحد منهما بدلا من صاحبه قال ولو قال قائل السكوت
مباح له من حيث خير بين ان ياتي به ويترك به الكذب وبين غيره من تروك
الكذب كان قد ذهب مذهبا وكان يقول ان السكون في المكان ترك للحركة
عنه وان الانسان يترك الحركة الى جهة بان يفعل حركة في جهة اخرى غير تلك الجهة
وان المتحرك الى المكان ساكن فيه وسكونه فيه وحلوله فيه وكان يقول انه
لا ينكر ان يكون التارك الواحد تاركا لفعلين بترك واحد ويكون التارك تاركا
لمتروكين بترك واحد كالمتوسط للامكنة تارك بكونه في مكانه الحركات في الجهات
وسكونه فيه ترك لها على البدل لا على الجمع وليس يحتاج في ترك الحركات في
الجهات الى اكثر من وجود السكون في المكان الذي يصح ان يتحرك عنه ويترك السكون
فيه بدلا من الحركة عنه وكان يقول يجوز ترك واحد لفعلين ضدين ولا يجوز اقدام
واحد على فعلين ضدين في وقت كما انه يجوز ان يترك في حالة واحدة فعلين ضدين

فعلين ضدين يتركهما ولا يجوز ان يقدم على فعلين ضدين معا ولان الاقدام
على الشيء هو نفس الشيء وكذلك فعل الشيء هو نفس الشيء وفي قولنا يقدم
على ضدين ما يوجب وجود الضدين وفعله لهما معا وليس كذلك قولنا انه ترك
لانه تركه غيره وضده ولا يستحيل ان يوجد احد الضدين مع عدم صاحبه وكان
يقول اذا قيل له اذا قلت ان فعل الشيء ترك ضده فما انكرت ان الحركة في المكان
سكون في غيره اني لست انكر ذلك ولا ابى ان تكون الحركة في المكان سكونا في غيره
كالقرب من المشرق بعد عن المغرب والدخول الى المسجد خروج من الطريق وكان
اذا قيل له هل يجوز وقوع الضدين في حالة واحدة اجاب بان الحال التي يكون فيها
وقوع احدهما فليس بجائز وقوع ضده فيها والحال التي يمكن فيها عدمهما فليس
بجائز وقوعهما اللهم الا ان يسال السائل عن حال لا يدري هل يحدث فيها
او لا يحدث فيجاب بانه جائز في ذلك الحال وقوع احد الضدين بدلا من صاحبه
وتجويزنا ذلك هو شكنا في كون احدهما في تلك الحال وقد تيقنا انه لا يحدث
في الحال الواحدة ضدان فنحن نعلم انه لا يجوز وقوع ضدين مجتمعين في وقت واحد
فاما وقوع ترك ضدين في وقت واحد فلا ينكر ذلك اذا كان فعل منافيا
لهما وليس ذلك تركا لهما ان يكونا مجتمعين وانما هو ترك لهما ان يوجد كل واحد
منهما بدلا من صاحبه كما انه ناف لهما ان يكونا موجودين على معنى انه ناف لهما
ان يكون كل واحد منهما بدلا من صاحبه قال ويصح ان يكون ترك الضدين واقعا
في حالة واحدة ويفسد ان يقع الضدان في حالة واحدة لتضادهما واستحالة
اجتماعهما ولا يستحيل عدم الضدين فلا ينكر ان يوجد تركهما قال ولا يجوز ان
يكون الضد الواقع في الحال تركا لما يقع بعد مضي الحال لان الضدين يتضادان
في المحل الواحد في الوقت الواحد ولا يتضاد شيئان في محلين وفي وقتين متغايرين
او في محلين فلذلك لم يكن الضد الواقع اليوم ضد الحدوث ما يحدث بعد الف
عام لان كونه اليوم لا ينفي كون ما يحدث بعد الف عام فوجب انه لا يكون تركا

لما يحدث بعد الف عام وكان يقول ان قول من قال ان التارك تارك للضدين
ان تعلقهما معاً لا يؤدي الى المحال من لا يوجب ان يكون تاركاً للمحال وان كان
اجتماع الضدين محالاً من قبل ان الاستحالة تقع في القول ولان المستحيل هو قول
القائل ان الضدين يجتمعان والتارك لم يترك ان يجمعهما فيكون تاركاً لما يستحيل
قول القائل فيه ان يفعله وانما ترك ان يفعل كل واحد منهما بدل صاحبه وكان
يقول ان الترك انما يوصف به الحي القادر ولذلك لا يقال للجماد انه تارك
لانه لم يفعل احد الضدين مع انما يكون تاركاً اذا فعل احد الضدين فيكون بما
فعل من الترك فاعلاً للضد تاركاً وكان يقول ان سبيل الضد والترك سبيل
واحد وان معنى قولنا ضد وترك سواء وان كل ترك فضد وكل ضد ترك وان
المعدوم لا يكون تركاً بل يكون الموجود تركاً للمعدوم والمعدوم متروكاً به كما
انه نستغنى به وكان يقول ان الضد الواحد يجوز ان يضاد اضداداً كثيرة كما انه
متى فعل الجزء من السواد في المحل ترك لامثاله ولكل مثل منها ان يكون
بدله وتركاً لاضداده وان يكون كل ضد منها بدله ولا يكون تركاً الا لما يصح ان يوجد
بدله بان لا يكون كان وكان لا ينكر ان يترك التارك بترك واحد متروكات كما
يفعل الفاعل فعلاً يضاد مفعولات وكان يقول ان التروك على ضربين احدهما
ترك لمتروك يضاد تركه ولا يضاد متروكه والثاني ان يكون مضاداً لهما وتركاً
لهما وذلك كقولنا ان العلم يضاد الجهل وهو تركه وكلاهما يضادان الموت و
الموت ضد الحيوة وليس الحيوة ضد العلم والجهل وكنحو قولنا في الالوان ان السواد
يضاد البياض والحمرة والصفرة وما ضاد ضد السواد فهو ضد للسواد وكان يجعل
ذلك فيتبين احدهما يجري هذا المجرى والثاني يجري على المجرى الاول كان يقول
ان كل ذلك تروك واضداد ولا يعتبر في الترك والضد الا ما ذكرنا من استحالة
اجتماعهما من جهة الحدوث في محل وهما في محل وهما مما يستحيل ان يحدثا الا في محل
وكان يقول ان التروك قد تكون في افعال القلوب كما تكون في افعال الجوارح

م

الجوارح لان الكراهة لا ان يكون الشيء تركاً للارادة وكان يقول انه لا يحتاج الا فيما
عليه من الترك يحتاج اليه من الارادة وكان يقول يجوز ان يفعل الفاعل ما تركه
بعد ان تركه ولا يختص في ذلك القديم تعالى دون المحدث اذ لا يختص في ذلك وقت
دون وقت وكان يقول ان التارك لا يخلو من فعل الشيء وتركه ما دام قادراً
ووصفه بانه تارك صحيحاً وكان يقول ان الترك لا يختص بما يبتدى في محل القدرة
دون ما يفعل في غير محل القدرة وبالله التوفيق **فصل في ابانة مذهبه في باب البقاء**
والفناء والاعادة والابتداء وما يتعلق من ذلك من الاجوبة في فروعها اعلم انه كان يقول
ان الباقي انما كان باقياً لان له بقاء ولقول ان ذلك معناه وهو حده وحقيقته
وكان يابى قول من ذهب من اصحابنا الى ان معنى الباقي من قام به البقاء وكان
لا يشترط في بقاء الباقي قيامه به كما لا يشترط في علم العالم وكلام المتكلم قيامهما
به ويقول انه لا ينكر ان يكون الباقي باقياً ببقاء قائم بذات لا يقال انه هو
الباقي به وذلك انه من قولنا ان صفات الباري تعالى باقية ببقاء قائم بالباري
وكان يحيل ان يبقى اعراض الجسم ببقاء قائم بالجسم ويجيز ان يكون صفات الباري
تعالى باقية ببقاء قائم بالباري عز وجل ويفرق بين الامرين بانه لو كانت اعراض
الجسم باقية ببقاء قائم بالجسم استحال ان يتبدل مع بقاء الجسم فلما وجدنا اعراض
الجسم تتبدل وتتغير مع بقاء الجسم دل ذلك على ان بقاء الجسم لا يكون بقاء لاعراضه
ولما كانت صفات الباري باقية ببقاء واجباً وجودها بوجوده ولم يجز ان
يتبدل وتتغير مع بقاء الباري تعالى جاز ان يكون باقية ببقائه وكان يقول ان
صفات الباري تعالى باقية ببقاء وذلك البقاء بقاء الباري تعالى وللصفات
وانه نفس البقاء باق بنفسه وكان كثيراً ما يسلك في اثبات البقاء هذه الطريقة
التي يسلكها في اثبات العلم وهو انه لو كان الباري تعالى باقياً بنفسه كانت
نفسه بقاء ودلت الدلالة على ان البقاء معنى من المعاني لاجله يبقى الباقي
ويستحيل ان يقوم بذاته ومحال ان يكون نفس الباري تعالى في معنى البقاء وكا

يقول ان جاء الباري تعالى باق لنفسه لانه نفسه بقاء قال وهذا كما قلنا
انه لو علم نفسه بنفسه كانت نفسه علما ويستحيل ان يعلم نفس علمه بنفسه لان
نفس العلم هو الذي به يعلم المعلوم فنفس الباري تعالى معلوم بعلمه ونفس علمه معلوم
بنفس علمه قال واما القدرة فلا يصح ان تكون مقدورة للقادر بها على كل حال
واذا كانت مقدورة فانها تكون مقدورة بقدرة لغير القادر بها فلذلك
كان يختار من العبارات المستعملة في حقيقة الباقي ومعناه هو انه تكون له بقاء
لان ذلك يشمل ذات الباري وصفاته ونفس البقاء قال وقد يجوز ان
يضاف الشيء الى نفسه فيقال له نفسه وله نفس وكذلك يجوز ان يقال له بقاء
وذلك البقاء نفسه واما الذي كان يأباه وينكره ان يقال الباقي ما قام
بقاؤه بغيره او ما قام بقاؤه به فاحال ان يبقى اعراض الجسم ببقاء الجسم
لان الجسم وبقاءه غيران كاعراضه واحال ان يبقى الباقي ببقاء في غيره
وليس الباري ولا صفاته غيرين لبقائه لاستحالة العدم على ذاته مع وجود
صفاته وكان يقول ان شيئا من الاعراض لا يجوز عليها البقاء بحال وان
الجواهر والاجسام كلها يصح عليها البقاء وانها انما يصح وصفها بالبقاء
في الحالة الثانية من حال حدوثها وانها في الحالة الاولى لا يصح ان يقال انها
باقية وكان يقول ان اجماع المتكلمين قديما وحديثا ان الجسم في حال حدوثه
لا يصح ان يكون باقيا وكان يقول ان الابقاء والبقاء بمعنى واحد في الحدث
كما ان التحريك والحركة والتسويد والسواد بمعنى واحد وان معنى قولنا ابقى
الله تعالى الجسم اي خلق له بقاء وكذلك معنى وصفنا للباري سبحانه بانه
قادر ان يبقي الجسم انه قادر ان يخلق له بقاء وانما نوصفه بانه قادر على ان يبقي الجسم
في حالة يصح ان يخلق له بقاء لانه لا يقال انه قادر ان يبقيه في حالة الاولى
وكان يقول ان معنى قولنا انا ننتظر لان يبقى زيد انما هو ننتظر لبقائه ان يكون
شيئا فشيئا وكان يقول ان البقاء عرض ولا يصح عليه البقاء وان الجسم يبقى

يبقى دايما بتجدد البقاء له حالا فحالا وكان يأبى ان يكون البقاء وجود الجسم
او حدوثه ماله واحداثه اياه او ايجاده له وكان يقول انه وان كان لا يصح وجوده
في الثاني الا وله بقاء به يبقى فليس ذلك موجبا ان يكون بقاؤه وجوده
كما ان الجسم لا يخلو من اعراضه في الثاني ايضا ولا يصح له وجود مع عدمها
ولا يوجب ان يكون وجود اعراضه وجودا له كذلك وان كان لا يصح وجوده
في الثاني الا وله بقاء موجود فلا يجب ان يكون البقاء وجودا له او ايجادا
وكان يقول ان البقاء لا يصح حدوثه في حال حدوث الجسم لانه تلك الحال
حالة لا يصح ان يبقى فيها وانما يصح حدوث البقاء في حالة يصح ان يبقى فيها
الجسم وهذا كالحركة التي هي معنى يحدث في الجسم ولاجلها يكون الجسم متحركا
ولا يصح حدوثها في الحالة الاولى في الجسم لاستحالة كون الجسم في الحالة
الاولى متحركا عن مكان ولا يقتضي ذلك نفي البقاء كما لم يقتض ذلك
نفي الحركة وساير اعراض الجسم فيما لا يصح ان يحدث الا في الثاني او بعده
وكان يقول ان جملة البقاء لا ضد له وان اجزاءه وانواعه تتضاد وانه لا يصح حدوث
جزئين من البقاء في حالة لجزء واحد من الجواهر لتجانسهما واحالة وجود جزئين من جنس
واحد من الاعراض في محل واحد وكان يعتمد كثيرا في احالة بقاء اعراض الجسم بان الباقي
ماله بقاء ويستحيل قيام بقائه بغيره فلاجل ذلك استحال بقاء شيء من الاعراض
فاذا قيل له فقل في بقاء الجسم انه باق بنفسه كما قلت في بقاء الباري سبحانه
انه باق بنفسه فرق بينهما بان بقاء الجسم لو بقي بنفسه لكان في حال حدوثه باقيا
وقد ثبت انه لا يصح ان يكون الشيء باقيا في حال حدوثه وبقاء الباري تعالى باق
بنفسه لان نفسه غير حادث وهو موجود لم يزل كاينا وكان ينكر قول من قال
ان معنى الباقي ما اتى عليه وقتان وتقول ان ذلك لو كان كذلك استحال ان
يوصف بالبقاء الا ما جاز عليه مرور الاوقات وذلك يحيل كون الباري تعالى
باقيا وكذلك كان ينكر قول من يقول ان الباقي هو الذي توالى وجوده من قبل

انه وجود الشيء هو هو وليس بمعنى يصح فيه التوالي والتتابع لان التتابع يقتضي شيئين
يتقدم احدهما ويتأخر الآخر وهذا يستحيل في نفس واحد وكذلك ينكر قول من يقول
ان معنى الباقي ما كان بغير حدوث لان حدوث الشيء ليس هو اكثر من نفس الحادث
وهذا يوجب امرين كلاهما محال احدهما انه لا يكون الباقي الا ما لم يزل موجودا غير
حادث وذلك محال لانه صحة الوصف بالبقاء لا يختص قديما من محدث كما انه صحة
الوصف بالوجود لا يختص قديما من محدث فاذا كان كذلك فالوصف بالبقاء لا يتعلق
بان يكون كونه بحدوث او لا بحدوث وكذلك يفسد انه يكون المعنى فيه ان يكون كائنا
بغير حدوث على انه يكون الحدوث معنى سوى المحدث لان ذلك يوجب كونه محدثا
في حال حدوثه وذلك محال ايضا واذا استحال الامر انه بطل قول من قال ان
معنى الباقي هو الكائن من غير حدوث وكذلك كان ينكر قول من يقول ان معنى الباقي
هو الذي يحدث في حال المخبر عنه بالوجود لان ذلك يوجب لو اعيد عن العدم بعد
حدوثه بقاه في الحالة الاولى وذلك محال وكذلك كان ينكر قول الجبائي في ذهابه
الى انه لا باقي في الحقيقة الا الله تعالى ويقول ان ذلك يوجب عليه انه يخصه بامر
ولا يجيز مشاركة غيره له فيه حتى يحيل ان يوصف بكل وصف هو به الا هو
وذلك محال وكان يقول ان جواز الاعادة على الاعراض لا يوجب لها الوصف
بالبقاء او يجوز البقاء لان الاعادة بعد الابتداء ابتداء عن عدم والوصف بالبقاء
انما يصح لمن لا يكون حدوثه حال صحة وصفه بذلك وانما يعاد من الاعراض فانما يجدد
عن عدم فيكون موجودا حالا ثم يعدم ثم يحدث على طريق الاعادة فاذا اراد
القادر على اعادته اعاده فاما قولنا في الفناء فانه كان يذهب
الى ان الفناء ليس بمعنى وليس بشيء وانما معنى قولنا فني اي عدم بعد ما كان موجودا
وجاز ان لا يعدم لانه وصف يعاقب البقاء فيجري على ما يجوز ان يبقى اذا لم يعدم
وكان يقول كل فان معدوم وليس كل معدوم فانيا كما ان كل باق موجود
وليس كل موجود باقيا وانما يقال فني لما كان موجودا فعدم كما يقال بقي

بقي لما كان موجودا قبل المخبر عنه بذلك وعلى هذا الاصل فانما يجري على الاعراض
هذا الوصف على المجاز وانما يجري على الجواهر التي يصح ان يبقى على الحقيقة اذا لم يعدم
فيقال فني وكان يقول ان معنى قولنا فني ما يصح ان يبقى هو انه لم يحدث له بقاء
في حالة كان يصح ان يبقى فيها وكان ينكر قول من يقول من اصحابنا ان معنى قولنا
فني الجوهر انه لم يخلق له بقاء اذا اقتصر على ذلك لانه يؤدي الى انه يكون في حال
حدوثه باقيا والى انه يكون المعدوم باقيا واذا اعتبرنا بما ذكرناه قبل صح المعنى و
لم ينتقض بشيء من ذلك وكان يقول ان معنى قولنا افنى الله كذا انه لم يخلق البقاء
في حال ما كان يصح ان يخلقه وان معنى قولنا ابقى الله كذا اي خلق له بقاء ويفرق بين
الامرين بما لو وجب ان يكون البقاء معنى متضمنا لقولنا ابقى كذا وهو انا انما قلنا
ابقى كذا فلو لم يكن معناه حدوث البقاء له وكان معناه انه لم يخلق له فناء كان
يجب ان يكون كل ما لم يخلق له فناء باقيا وذلك محال وكان يقول لو كان معنى قولنا
افنى الله الجسم انه خلق له فناء كما ان معنى قولنا ابقاه انه خلق له بقاء كان يجب ان
يكون ذلك المعنى حادثا في الفاني به وكونه حادثا فيه يقتضي وجوده [illegible] فناء
يقتضي عدمه وذلك محال ويستحيل ان يحدث لا فيه ولا في غيره كما يستحيل
يحدث لونه الشيء لا فيه ولا في غيره واذا بطل ذلك ثبت انه لا يصح ان يكون
معنى قولنا افنى الله تعالى كذا بانه خلق له فناء فحصل بهذا الدليل ونحوه الفرق
بين ان يكون معنى الابقاء خلق البقاء ولا يكون معنى الافناء خلق الفناء وكان
يقول ان معنى قدرة القادر على ان يفني الشيء ليس يرجع الى مقدور يحدث
بل يرجع الى مقدور بانه لا يحدث وان المقدور قد يكون مقدورا بان يكون وبان
لا يكون كما يكون المتمنى والمعلوم متمنى ان يكون وان لا يكون ومعلوما ان يكون وان
لا يكون وان معنى قول القائل يقدر ان يفنيه يرجع الى نفي البقاء ويفرق بين الامرين
بما ذكرناه وبغيره وكذلك كان يقول ان معنى تمني المتمني فناء عدوه يرجع
في الحقيقة الى تمني بقائه بعده وكذلك معنى انتظار المنتظر لانه يفنى من يكره بقاه

يرجع الى حدوث بقائه بعد عدمه ونقيضه وكذلك تتناول سائر الالفاظ الجارية
هذا المجرى على نحو هذا المعنى وكان يقول ان الاعراض لا يصح ان تكون مفناة اذا عدمت
ولا معدمة وانها اذا عدمت بعد حدوثها فانما يقال فيها انها معدومة فقط
وان الشيء منها ليس يعدم بغيره وانما كل واحد منها حكمه ان يعدم في ثاني حال وجوده
لاستحالة من غير اقتضاء معنى به يعدم وان ما يجري في الكلام من العبارات في قول القائل
نفيت الحيوة بالموت ونفي السواد بالبياض وافنى الله تعالى حيوة فلان فتوسع والحقيقة
في ذلك راجعة الى احداث ضده ولم يجد لما سلف مثلا فيجري على ما تقدم على هذا
النحو الوصف بانه فني وافنى توسعا وكان يقول ان معنى قولنا متنافيان
انهما مما يستحيل ان يجتمعا معا في محل لا ان احدهما ناف لصاحبه او منتف بصاحبه
وان استحقاقه الوصف للاسود بانه اسود وما توهم الناظر اليه انه ناف قد يكون
لتجدد امثاله وتعذر الفصل بين ما يعدم منه ويحدث لتجانسهما وتساويهما كلها الا اجل
انه بقي الى الثاني وعلى هذا الاصل فلا ينكر عنده بقاء جوهر مع عدم ساير الجواهر بان
يجدد بقاء له ولا يجدد البقاء لغيره وجائز عدم ساير الجواهر بعد البقاء كجواز
عدمها قبل حدوثها وكان لا يقطع من جهة العقول بان اعادة شيء من الاعراض والجواهر
ويجيز عدم الكل على الوجه الذي يصح ان يعدم عليه لا بان يوجد جوهر مع عدم العرض
او عرض مع عدم الجوهر فاما قوله في الابتداء والاعادة فانه كان يقول ان ابتداء
الشيء حدوثه وافتتاحه وهو وجوده عن اول وان الابتداء هو نفس المبتدأ وهو
كقوله في ان الفعل هو نفس المفعول وان الاحداث هو نفس المحدث فاما الاعادة فانها
ابتداء ثان وهو نفس المعاد وقد حكي في كتاب النوادر انه من اصحابنا من قال ان
الاعادة معنى غير المعاد والصحيح على مذهبه ان الاعادة هي نفس الاعادة وان معنى
قولنا اعادة ومعاد يرجع الى حدوث بعد حدوث تخللهما عدم فاذا لم يكن
الاعادة معنى سوى المعاد فالواجب ان يكون معادا لنفسه على اصله في ان
الوصف انما يستحقه الموجود لنفسه او لمعنى كان لنفسه فاذا قيل على هذا الاصل

فمن قال ابتداؤه يجب ان يكون معادا لوجود نفسه فالجواب انه بمعنى ذلك وان لم
يستعمل من طريق اللغة فلان المعاد والمبتدأ بمعنى واحد وذلك انه ليس قولنا
اعيد او هو معاد اكثر من ابتداء حدوث وان كان احد اللفظين يدل على حدوث
سبق الا ترى انه اذا قيل اعيد حدوثه فليس باكثر من تجدد وجود نفسه وقد
وجوده وقد تبينا قبل انه كان يجيز اعادة ما يجوز ابتداؤه من عرض او جوهر وان
ما يوجب من ذلك اعادته فلتجدد الموجب له وانه لا دلالة في العقل توجب اعادة
ولا ابتداء بحال وقد مضى بيان ذلك فيما قبل فاعلمه ان شاء الله تعالى فصل
اخر في ابانة مذاهبه في باب الاكوان والالوان اعلم انه كان يقول
ان الكون معنى له يكون الكائن كائنا به يكون في المكان اذا كان مكان وان الجوهر
لا يجوز ان يخلو من الكون كما لا يجوز ان يخلو من التلون وان الجوهر المنفرد فيه كون واحد
المعنى الذي لو كان مكان كان به الكائن كائنا في المكان وكان يقول ان الحركة
والسكون جنس الكون وان الكون اذا وقع على وجه مخصوص فهو حركة واذا وقع
على وجه اخر كان سكونا فاما الوجه الذي يسمى الكون حركة فهو ان يكون كونا في
مكان بعد مكان ولا فصل وانما يشترط فيه بلا فصل من قبل انه لو كان في مكان
فعدم ثم حدث في مكان اخر على طريق الاعادة وكان كائنا فيه بكونه لم يسم
ذلك الكون حركة وان كان به كائنا في مكان بعد كونه في مكان اخر وما كان
في مكان ثان بعد ما كان في المكان الاول ولم يعدم فيما بينهما ولم يحدث فذلك
الكون حركة ولم يراع في ذلك يعني المحاذاة باكثر مما ذكرناه وكان يقول
ان الكون الثاني في المكان الثاني هو الحركة عن الاول وحكي عن بعض اصحابنا
انه كان يقول ان الكون الثاني مع الكون الاول حركة كما ان الحرف الثاني
مع الحرف كلام او عبارة عن الكلام وهو كان يابى هذا القول ويقول ان الكون
الثاني في المكان الثاني هو نفس الحركة وهي حركة عن المكان الاول وسكون
في المكان الثاني وكان يقول ان نفس الحركة سكون على هذا الوصف وهو ان يكون

حركة عن المكان الاول وسكونا في المكان الثاني وكان يقول ان الحركة تنقضي
مكانين ولا يصح ان يتحرك المتحرك لا في مكانه ولا ان يسكن لا في مكانه وبه كان
يجيب سؤال الملحدة اذا سألت الموحدة عمن يقف على طرف العالم فيخرج يده
ايخرجها في شيء ام لا في شيء بان يقول ان ذلك سؤال محال لانا اذا فرضنا هذه
المسئلة فهي في نهاية العالم وهي آخر جزء منها وقلنا ان الخارج يخرج منه او
الرامي يرمي فيه وذلك نوع من الحركات ايضا ولا يصح ان يخرج الا عن شيء
وقلنا هو آخر العالم ثم قلنا انه خرج منه فقد اوجبنا ان شيئا آخر خرج
اليه ونقضنا آخر الكلام باوله وذلك محال فعلم ان الصحيح في جواب ذلك
هو احالة هذا الكلام بان يقال هذا الكلام متناقض لانه يوجب ان يكون هناك
مكان وان يكون آخر العالم وان لا يكون آخره وكان يقول ان الحركة والنقلة
والزوال والخروج عن المكان والظعن والارتحال عنه كل ذلك بمعنى واحد وان
كل متحرك منتقل وكل منتقل متحرك وان قولهم تحرك السعر والبرد مجاز لانه
ليس مما ينتقل في الاماكن وكان يقول ان الحركة مرئية ومن سأل فقال هل
يصح ان تكون ملموسة اجاب بانك ان اردت ان تكون مماسة فلا وان اردت
ان تكون مدركة مميزا بينها وبين ما ليس بحركة فنعم لان المدرك يدرك بحس اللمس
الحركة والسكون كما يدرك السواد والبياض ويمكنه وقع التمييز من جهة الادراك
بينهما لهذا الوجه وكان يقول ان حركة الجسم تدل على حدثه لانها تقتضي نهاية
له والمتناهي في ذاته لا يكون الا محدثا وكان يحيل قول من يقول ان الحركة في العدم حركة
ويقول انها لا تكون حركة الا اذا احدثت كما لا يكون الجوهر جوهرا الا اذا احدث
وكان يقول الحركتان في جهة واحدة متماثلتان وكذلك كان يقول في الكونين
وان الحركتين في جهتين مختلفتان وكذلك الكونان في جهتين مختلفان وكان
يقول لا يصح وجود حركتين في جزء واحد كما لا يجوز وجود حركتين ولا لونين
على اصله لان ذلك يؤدي عنده الى وجود المتضادات معا في محل على الوجه

الوجه الذي فسرناه قبل وكان يقول ان اجازة ذلك يؤدي الى اجازة اجتماع
الضدين وكان يقول ان الحركة الواحدة لا تكون الا في محل واحد ولا يجوز حركة
لمتحركين ولا قيام حركة واحدة بشيئين وكذلك كان يقول مثل هذا الحكم في
سائر الاعراض انه لا يجوز وجود شيء منها في محلين وكان يقول ان الحركات
على ثلثة اقسام فمنها مختلف ومنها متضاد ومنها متماثل ولا يصح ان يتضاد
يكون منهما حركتين فقط بل يجب ان يراعى امرهما في فساد احدهما بفساد الاخر او تخلفه
في فساده وان المتضادين منها قد لا يصح اجتماعهما معا في حال وان
المتماثلين من الالوان والحركات ضدان وكذلك المختلفان في العلم انه كان
يقول ان الاجتماع هو المماسة والانضمام وهو كون كل واحد من الجوهرين بحيث
صاحبه وان الافتراق هو التباعد وان الكونين على طريق التجاور في الجوهرين
اجتماعان والكونان فيهما على طريق افتراقان وكان يقول ان جنس الاجتماع
هو جنس الافتراق كما ان جنس الاكوان هو جنس الحركة والسكون وكان لا يابى
ان يكون الشيء الواحد يماس شيئا ويفارق غيره كما يتحرك عن مكان ويسكن
في غيره وكان لا يراعي في السكون اكثر من حلول الجوهر في المكان من غير ان يعتبر به
وقتين او ثلثة وكان يقول ان تحديد ذلك بالوقتين والثلثة ليس بحجة اللغويين
ولا طريق اهل العربية وليس في ذلك قياس النظارين وذلك باطل لان النظر لا طريق
له في تسمية الشيء فوجب ان لا معنى لتحديده بالاوقات وكما انهم قالوا اسكن المكان
وحل كذلك كانوا يقولون تحرك عنه وظعن فيراعون في التحرك النقلة وفي السكون
الكون في المكان فقط وكان يقول ان الاعتماد مماسة مخصوصة وذلك ان يكون
مماسة لاحقة على وجه مخصوصة وكان ينكر قول من قال ان الاعتماد هو الثقل
وقد حكينا عنه مذهبه في الثقل وانه كان يقول ان الثقل هو الثقيل بنفسه وانه لا
يصح كون جزء اثقل من جزء ولا خفيفا اخف من خفيف الا بالاضافة الى ما هو اثقل
منه او اخف وكان يقول في الالوان مثل ما كان يقول في الاكوان ان الجواهر

لا يصح ان يخلو منها وان كل مختلف منها متضاد ولا تصح وجود كونين في محل بحال
لا مثلين ولا مختلفين وكان يقول لا يصح ان يوصف المعدوم بانه لون ولا بانه
جوهر وكان يقول ان الاعمى الذي لم يدرك اللون يجوز ان يعلم اللون ضرورة
بخبر المخبرين عنه به وانه ما يعلم من اجزاء اللون متشابها بحس النظر واللمس ثم
ما هو فيها مختلف منها فيدرك اختلافها حسا وكان يقول جايز ان يكون في مقدور
الله سبحانه لون خلاف هذا اللون وطعم خلاف هذا الطعم وانه لا يجب على من
لم ير الا لونا واحدا ان يحكم بان لا لون الا كذلك وكان يحيل قول من قال ان
السوادين متشبهان لانهما سوادان او لان كل واحد منهما له صفة يخصه لنفسه
وكان يحيل وجود لون وكون لا في مكان ويقول كما يستحيل ان يحتاج الجوهر الى المكان
كذلك يستحيل ان يحدث العرض لا في مكان وكان لا يخص ذلك عرضا دون
عرض ولونا دون لون وكان يحيل بقاء الالوان كما يحيل بقاء الاكوان
ويقول انهما يدركان حسا ويقع التمييز بين مختلفهما بالحس ويقول ان كل من
ادرك الاسود فقد ادرك سواده وعلمه ضرورة وانه كان يعتقد انه نفس الجسم
لا معنى سواه كنحو اعتقاد نفاة الاعراض ومن نحا نحوهم وكان يحيل ان يوصف
المعدوم بانه لون او سواد ويقول ان ذلك مبني على منع ان يسمى شيئا او
موجودا فاذا لم يصح ان يسمى شيئا ولا موجودا فكيف يصح ان يسمى بما هو اخص
من ذلك لان كل ما امتنع من الاخص امتنع من الاعم وكان يقول ان السواد مخالف
للبياض ولساير الاعراض وان مخالفته للبياض ولساير الالوان ليست كمخالفته
لساير الاعراض والفرق بين المخالفين ان كل شي خالف شيئا خلاف
التضاد فليس يجوز ان يجتمع مع مخالفه في حيز واحد لان كل واحد منهما ضد
لصاحبه والمختلفان اللذان ليسا بمتضادين قد يجوز ان يجتمع الاثنان منهما
في حيز واحد لانه ما يبقى احدهما لا يبقى الاخر والسواد لا يجوز مجامعته للبياض ولا
لشي من الالوان في حيز واحد لتضادهما ومخالفته للقدرة والعلم والحيوة وغير

وغير ذلك من الاعراض ليس كذلك لاجل انه قد يجوز ان يجامع الحيوة والموت ويجمعهما
وانه ليس بضد لهما ولا مناف وكان يقول ان السواد موصوف بانه سواد لنفسه
وكذلك ساير الالوان والمعنى فيه انه موصوف انه سواد لنفسه وكذلك ساير الالوان
وكذلك كان يقول انه لون لنفسه وعرض لنفسه وشي لنفسه على مثل هذا المعنى

فصل آخر في الابانة عن مذاهبه في باب المعرفة وتفصيل احكام المعارف

اعلم انا قد بينا فيما قبل طرفا من الكلام في ذلك وانا لم نذكر جميع ما يتفرع عنه وينشعب
القول فيه ههنا لكونه مما تقدم ذكره محيطا بما في هذا الباب من ذلك اعلم انه
كان يقول ان جملة المعارف لا تخرج من احد نوعين ضرورة واكتساب فالضرورة
منها ما حدث للعارف بها لا عن فكرة متقدمة ونظر واستدلال والمكتسب منها
ما حدث عن نظره وفكره واستدلاله وكان يمنع ان يقال لما حدث عن النظر
اضطرار كما يمنع ان يقول لما حدث ابتداء لا عن نظر اكتساب وهذه جملة ما تميز به
عنده قسما المعارف من الضرورة والاكتساب ثم الكلام في تفصيل ذلك وما الضرورة
منها وما الاكتساب وكان يقول ان المعارف بوجود المدركات ضرورة
ومعرفة الانسان بنفسه ضرورة وبكثير من احكامه وصفاته وكذلك معرفته بمخبر
اخبار التواتر ضرورة ومن هذه المعارف الضرورية ما يعلم انها ضرورة بالاستدلال
مما قد تنازعها المتنازعون فقال قوم انها اكتساب وقال قوم انها ضرورة لان
العلم بانها ضرورة ليس بضرورة ولذلك تنازع الناس كثيرا في المعارف
فقال بعضهم انها ضرورة وقال بعضهم انها اكتساب ومن ذلك معرفة الله تعالى
في الدنيا هي عنده اكتساب وليس بضرورة وكان يقول لو كانت ضرورة لم يجز
ان يخطر بالبال خواطر الشكوك وان تدعو الدواعي الى خلافها لان ما علمناه ضرورة
فذلك حكمه فلما راينا خواطر الشكوك في معرفة الله تعالى قد تعترض النفوس وتدعو
الى خلافها الدواعي علمنا انها ليست بضرورة كما ان علم الانسان بنفسه لما كان
ضرورة لم يجز ان تدعوه داع الى خلاف ذلك ولم يجز ان يرد عليه الشبه في وجوده

حتى يعتقد انه ليس بموجود ولما جاز ان يرجع الانسان عن الايمان بالله تعالى
الى الكفر ويترك المعرفة بالله تعالى علم انها ليست باضطرار وكان يقول ايضا
لو كانت المعرفة بالله تعالى ضرورة لكان الناس جميعا مضطرين اليها لانها
ضرورات المعرفة اذا لم تتعلق باسباب الحواس والاخبار فهي مشتركة بين
العقلاء ولو جاز لمدع ان يدعي ذلك جاز لمدع ان يدعي انهم مضطرون الى العلم
بالنبي صلى الله عليه وسلم وبصدقه وقد بين الله سبحانه بطلان هذا القول
بقوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون اي لا يعلمون وقال ولكن المنافقين
لا يعلمون واخبر عن بعض الكافرين فقال انهم لا يظنون وقال تعالى ويحسبون
انهم على شيء والعالم بالشيء لا يجوز ان يكون ظانا شاكا فيه مع علمه وقال ايضا
لو كان الناس جميعا مضطرين الى المعرفة بالله تعالى وهو بعض ما يجب عليهم معرفته
من الحق جاز لآخر ان يدعي انهم مضطرون الى علم الحق كله وجاز ان يدعي ان سائر
الملحدين والدهريين يعلمون ان الحق مع الموحدة وهم جاحدون ذلك بالسنتهم
مع انهم لو كانوا جميعا مضطرين الى بطلان ما هم عليه اعني المخالفين للحق وهم يدعون
انهم محقون لكانوا قد اجمعوا على الكذب الذي يعلمونه ضرورة ولو جاز هذا عليهم
لجاز ان ينقلوا الكذب فيما قد شاهدوا خلافه ولم يؤمن على الناقلة التي نقلت
اعلام الرسل ان يكونوا قد كذبوا اذ قد جاز الكذب على الجماعات الكثيرة
فيما يعلمونه كذبا ضرورة وكان يقول لو كانت المعارف في هذا الباب ضرورة
لم يجز ان يكتسب الانسان جهلا او شكا ولم يمكن ان يقع علم باستدلال ولا
بالكتاب وكان النظر والاستدلال لا يفيد ولا يزيل شكا ولا يزيد سكونا
وفي وجداننا الامر بخلاف ذلك دليل على فساد هذا القول وكان يقول ان
معرفة الله سبحانه مامور بها وضدها من النكرة والجهل منهي عنه وفاعل
المعرفة به محمود مثاب عليه وتاركها مذموم معاقب عليه الا ترى ان الله
امر الخلق جميعا بتقواه فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم والتقوى انما هو الخوف منه

الخوف منه مع عداوته ومحال ان يخافه ولا يعرفه ويعلم انه قادر على ما توعد خلقه
به من الضرر والعذاب الاليم وقد امرهم به ومدحهم عليه وذمهم على تركه وكذلك
قال فاعلم انه لا اله الا الله فهذا امر بالعلم به نصا وقال فاعلموا انما انزل
بعلم الله وان لا اله الا هو وقال واعلموا ان الله شديد العقاب واعلموا ان
الله غفور رحيم وسائر ما في القرآن من الاوامر الواردة بالعلم به تعالى
وبصفاته واذا كان ذلك كذلك دل انها اكتساب لان الامر لا يتعلق
بنوع الضرورة ولا الذم على تركه ولا المدح على فعله وكان يقول ان اول
الواجبات على البالغ العاقل النظر والاستدلال المؤديان الى المعرفة
بالله تعالى وربما قال ان اول الواجبات المعرفة بالله تعالى على شرط
تقدم النظر والاستدلال لانه لا يصح وقوع تلك المعرفة الا عن النظر و
الاستدلال وكان يقول ان النظر والاستدلال المؤديين الى معرفة الله
تعالى نظر مخصوص وهو ان يكون على نحو ما اصفه لك من حال البالغ العاقل
وذلك انه لا يسبق الى اعتقاد مذهب دون مذهب بتقليد وانه لا يميل
الى قول دون قول لما يكون فيه من راحة نفس ونقص في الآخر وانه لا يكون فيه
ميل الى بعضها لاجل ما يكون فيه من رياسة وغرض من جهة الدنيا او لاجل
ان ذلك مذهب آبائه واهل بلده ونشوئهم وعاداتهم عليه بل يقف عند
نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحث المستبصر المسترشد ويكون الدعاوي
المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئة عنده متساوية في الحق والباطل
ليتدبر فكره ويتامل في كل واحد مما ينظر فيه فيعرض على نفسه من احكامه
ما يعلمه من غير نظر ثم يعرض عليه ما يريد ان يعلمه ويتعرف من احكامه التي لا يعلمها
ضرورة فيسبر وينخرج ويتفحص ويجعل العلوم به ضرورة عيارا واصلا وقانونا
اليها يرد وبها يعتبر ويتعرف بها حكم الصحيح والفاسد بان يستشهدها
عليه فما شهدت له منها حكم بصحته وما شهدت عليه بالفساد حكم بفساده

فانه اذا خلت احواله وعريت خواطره من هذه الصوارف والموانع والعوائق الدافعة
الحائلة بين الناظر وبين العلم بما ينظر فيه وقع له العلم حينئذ بمنظوره لا محالة
على الوجه الذي يطلبه وكان يقول ان النظر على هذا الوجه مولد للعلم وموجب
له كما يقول انه يحدث للناظر على هذه الصفة العلم بحكم ما نظر فيه كما يحدث
الولد عند الوطي على وجه مخصوص والزرع عند البذر على حال معلومة وكان
يقول ان لكل منظور فيه نظرا ولكل محكوم له بحكم علم يقع عن نظر مخصوص وذلك
كنحو ما يقع من العلم بوجود العرض عن النظر في احوال الجسم والتفكر فيما يتغير عليه و
يتعاقب من الاوصاف وما يستحق منها للنفس وللمعنى ثم النظر في حدوث ذلك
نظر ثان على حكم مخصوص ويحدث عنه علم خلاف ذلك العلم وكذلك النظر في انه
ما احتمل الحوادث لا ينفك منها ولا يصح ان يسبقها فله طريقة مخصوصة ويحدث
عنه علم مخالف لما تقدم ثم يحدث عن النظر في مجموع ذلك العلم بحدوث الجسم ثم
يحدث عن النظر في معنى الحدوث وحقيقته واعتبار امره هل يستغني بحدوثه بنفسه
ام يحتاج الى غيره علم آخر وهو العلم بالمحدث ثم النظر في صفات المحدث وما يجب
ان يكون عليها مما تقتضي كونه عليها صحة الفعل منه ثم ما يجب في صفاته من الاحكام
والحقائق التي يجب له وينفرد بها عما سواه من الموصوفين بشبهها وكان يقول
ان تفصيل هذه الاحوال على الرسم الذي رسمنا والوجوه التي ذكرنا مما يوقع
العلم للناظرين اذا نظروا على هذا الحد ثم قد يقع العلم ايضا لمن راعى جملة
ذلك وان لم يفصله هذا التفصيل وان معارف اهل النظر من المحققين من المتكلمين
جارية مجرى ما حدث عن مثل هذا النظر على التفصيل ومعارف من عداهم من المؤمنين
يقع عن الجمل التي تفصيلها لا يخالف ذلك ومن عداهما من الفريقين فان اعتقادهم
على التخمين والظن فانهم اصابوا المعتقد كما اعتقدوا وانهم معتقدون بتقليد
للحق وان اخطأوا الحق فهم جهال عن الحق عادلون وكان يقول ليس الغرض
في هذا الباب ترتيب العبارات وتحديد الرسوم على الوجه الذي رسمه المصنفون

المصنفون للتقريب على الناظر والمستمع بل الغرض ان يسلم جملة هذه الطريقة
فانما هي المرشدة الى الحق فاذا خطر ذلك بباله فتح العبارة لا يؤثر ولا يخسه
حظا من المعرفة اذا توفرت عليه دواعي النظر وسلمت له اسبابه ودلت له
احكامه ولذلك كان لا يحكم على من عدل عن هذه العبارات ولم يحسن استعمالها
بانهم غير عالمين بالله تعالى ولا مؤمنين به وقد بينا من مذهبه خاصة انه كان يقول
في الايمان بالله عز وجل انه هو التصديق بالقلب وليس للعبادة في ذلك مدخل الا
على طريق الدلالة بها عليه وعلى هذا النحو كان يجيب عن سؤال من سأل عن الطاري
من البلد النائي اذا لم تبلغه دعوة الداعي فاعترضته الدواعي فيما يجب عليه من
ذلك فحال الوقف والنظر وترك الالتفات الى بعضها دون بعض سوى ما
ينظر فيه ليصح عنده بالنظر وترجح فيه دعوى من يدعيه على ساير الدواعي وهذا
هو اصل قوله في ابطال التقليد في معرفة الله تعالى وايجاب النظر

فصل آخر
في ابانة مذهبه في باب ما يستحق ان يسمى به المعدوم وما لا يصح ان يسمى به من ذلك

اعلم انه كان يقول ان المعدوم الذي كان موجودا فعدم والذي لم يوجد قط مشتركان
في انه يصح ان يعلما وان يذكرا او يخبر عنهما ويدل الدلالة عليهما وتتعلق بهما قدرة القديم
فيقال انه معلوم ومذكور ومخبر عنه ومدلول عليه ومقدور وكان يأبى ان يسمى بما عدا
ذلك من الاسماء والاوصاف وخاصة اذا كان اسما يفيد الاثبات للذوات
وهو مثل قول القائل شيء فان ذلك من اعم اسماء الاثبات كما ان قول القائل
لا شيء من اعم الفاظ النفي وكان يقول المنفي لا يكون الا معدوما والمثبت لا يكون
الا موجودا وان قول القائل شيء اثبات وقوله لا شيء نفي فان في تسمية المعدوم
شيئا على الحقيقة تناقضا وايجاب ان يكون شيئا لا شيئا وذلك محال
وكان يقول ان سبيل تعلق العلم بالمعدوم بانه معدوم وليس بشيء كنحو ما يتعلق
به انه ليس بموجود ثم يكون ما ليس بموجود على امرين وحكمين احدهما يصح ان يوجد
والآخر لا يصح ان يوجد فما لا يصح ان يوجد على امرين منه ما لا يصح ان يوجد في حال

ومنه ما لا يصح ان يوجد في كل حال وكل ذلك يعلم على ما هو به وليس العلم بالمعدوم
عنده علما به على شرط الوجود بل هو علم به انه معدوم فاذا كان مما يوجد لا يمكن
ان يكون علما به ان يوجد واذا كان مما لا يوجد كان علما به انه لا يوجد وكان يقول
ان قدرة المحدث تختص بانه لا يتعلق الا بالموجود وقدرة القديم تعالى يتعلق بالمعدوم
ان يوجد بها وهي متعلقة به حال حدوثه وكان يقول ان السمع والرؤية لا يتعلقان
في صفة القديم والمحدث الا بالموجود وان المعدوم لا يصح ان يكون مسموعا ولا ان يكون
مرئيا وكان يقول ان من علم المعدوم فيصح عبارته عنه بان علمت لا شيء انه ليس
بشيء كما يقول علمت لا موجود على معنى انه علم ما ليس بموجود وكذلك يقول
اردت الشيء وما ليس بشيء فاما اذا قال لم اعلم شيئا بتقديم حرف النفي
فقد يقول ذلك على معنى نفي العلم وقد يقول ذلك على معنى نفي ان يكون معلومه
شيئا موجودا ويعتبر ذلك ابدا بان يبدل من هذا اللفظ الموجود فكل ما صح استعماله
فيه كان مثله في استعمال لفظ الشيء فلذلك لا يستبعد ان يطلق القول بان من علم
المعدوم فقد علم لا شيء كما يقال علم لا موجودا وكان يقول انه قد ورد في اللفظ
اطلاق القول بتسمية المعدوم شيئا وذلك توسع كقوله تعالى ان زلزلة الساعة
شيء عظيم وكقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكقوله عز وجل
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا وكل ذلك على معنى ما يسمى باسم المآل
والعاقبة كما قال اني اراني اعصر خمرا وانما كان يعصر العصير الذي يصير
خمرا وكان يقول ان قوله عز وجل خلقتك من قبل ولم تك شيئا حقيقة في
نفي تسمية المعدوم شيئا وكان يقول ان الله تعالى احدث الاشياء المحدثة
اشياء واعيانا واوجدها جواهر واعراضا وانه لو لم يوجدها اشياء و
لا احدثها اعيانا لكانت قديمة اشياء وقديمة اعيانا وهذا يؤدي الى
ان تكون قديمة محدثة حتى يكون محدثة لا محدثة وهذا تناقض يستحيل الجمع بينهما
وكان يقول ان القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يحدث موجودا كذلك

كذلك لم يحدث شيئا ولا عينا وان المحدث كما احدث موجودا كذلك احدث
شيئا وهذا يوجب انه لا يكون قبل وجوده شيئا كما لا يوجد قبل حدوثه موجودا
وكان يقول ان من خالفنا في هذا الباب لزمه قول اهل الدهر في قدم الاعيان
من الجواهر والاعراض لانه اذا لم يكن فاعل الجوهر فعل الجوهر جوهرا وكذلك فاعل
العرض لم يفعله عرضا وكان الجوهر قبل وجوده جوهرا والعرض عرضا ادى
الى ان يكون قديما جوهرا قديما عرضا وان لا يكون جوهرا بفاعل واذا لم يكن
حدوث الجوهر سواه بل هو نفس الجوهر فيقتضي ذلك ان الذي كان بالفاعل
هو الذي لم يكن بالفاعل وهذا محال وكان يقول ان ذلك يؤدي ايضا الى ان يكون
الشيء قبل نفسه لان حدوثه ان كان نفسه وكان قبل حدوثه شيئا فهو شيء
قبل نفسه وذلك محال وكان يقول ان مما يوجبه تحقيق القول بحدث
اعيان العالم هو القول بانها حدثت اشياء اعيانا المحدثها ولم يكن قبل
ان حدثت اعيانا ولا اشياء وكان يقول ليس شرط ما يكون بالفاعل
ما يجوز ان يكون على خلافه بالفاعل بل شرطه ان لا يكون له في العدم مستحقا
ويفعل له ما استحقه فان كان لا يجوز ان يوجد الا كذلك فكان كونه على الوجه
الذي هو بالفاعل ولا يجوز ان ينقلب عن ذلك وهو كنحو حدوثه بالفاعل ولا يجوز
ان يكون عدمه بالفاعل لتناقض ان يكون معدوما مفعولا كذلك كونه جوهرا
بالفاعل ولا يجوز ان يكون لا جوهرا بالفاعل لانه لنفسه كان جوهرا فاذا وجد
نفسه وجب ان يكون جوهرا ويناقض ان يكون لا جوهرا ونفسه المقتضية لكونه
جوهرا موجودة وكذلك يستحيل ان يكون ما هو عرض لا عرضا وهو موجود
بمثل ذلك وكان يقول ان سبيل ذلك كسبيل كون الجواهر متحيزة كائنة ولا يجوز
ان توجد بالفاعل لا متحيزة ولا كائنة وكان يقول لا يصح ان يسمى المعدوم
ولا يوصف بانه جوهر او عرض او سواد او بياض الى سائر ما يوصف به
الاعيان من اوصاف الاثبات للذوات التي يتعلق نفيها بانتفاء

الذوات ايضا وكان يقول ان تسميتنا له معلوما مذكورا ليس باثبات له بل
هو اثبات لعلم العالم به وذكر الذاكر له الا ترى انه اذا نفينا كونه معلوما مذكورا
نفينا علم العالم به وذكر الذاكر له الا ترى ان غير ذلك قد يكون موجودا مع
انتفاء علم العالم به وذكر الذاكر له وكان يقول ان اعم التسميات التي يشترك
فيها المعدوم والموجود هو كقولنا معلوم ومذكور ومقدور ومخبر عنه ومدلول
عليه وان اعم اسماء الاثبات قولنا شيء وموجود وعليه يترتب الاوصاف
الخاصة والاسماء وانه لا يصح ان يستحق الاسم الاخص مع امتناع الاسم
الاعم وهو ان قولنا انه موجود اعم من قولنا انه عرض او سواد او جوهر فاذا
امتنع المعدوم من تسميته بانه موجود وهو اعم اسماء الاثبات كان ذلك دالا
على انه ممتنع ان يسمى بالاخص من ذلك على الحقيقة حتى يقال انه سواد وليس
بموجود الا ترى ان وصفنا السواد بانه لون لما كان اعم من وصفنا له بانه
سواد امتنع ولم يجز ان يسمى سوادا الا وهو لون كما لا يجوز ان يسمى لونا الا
وهو سواد فدل ذلك على ان الاخص يستحق على الترتيب بعد الاعم ويترتب
هذا الاعتبار على انه لا يستحق ان يسمى المعدوم شيئا على الحقيقة كما لا يصح
ان يسمى موجودا على الحقيقة وكان يابى ايضا ان يسمى المعدوم بالاسماء التي
يقتضي قيام المعاني به كقولنا انه متحرك ام عالم لان ذلك وان كان اثباتا
للعلم والحركة لا لذات العالم والمتحرك فان ذلك يقتضي وجود العالم والمتحرك
لاستحالة قيام علم وحركة بمعدوم وكذلك يستحيل ان يوصف المعدوم بما
لا يقتضي وجود معنى به مما يقتضي وجوده كنحو وصفنا للمقتول بانه مقتول
لان ذلك وان كان يقتضي قيام قتل بالقاتل فانه لا يصح قتل المقتول معدوم
ويصح وجود ذكر المذكور معدوم والفرق بينهما ان وجود الذكر لا يقتضي وجود
المذكور ووجود القتل يقتضي وجود المقتول فلذلك جاز ان يذكر المعدوم
ويعلم ولم يجز ان يقتل المعدوم ويضرب فاذا قيل له على هذا الاصل فاذا كان

ل

اذا كان عندك ان القتل يوجد بالقاتل وهو حركات مخصوصة يفعلها
القاتل منا اذا كان القتل اكثر بادا وانما يصير مقتولا بعدها فاذا حدث
تلك الحركات ولم يحدث بعد في المقتول اثر فعدم المتحرك بها ثم حدث
الاثر في المقتول والتغير فيجب ان يكون قاتلا المقتول معدوم او يكون المقتول
مقتولا لقاتل معدوم اجاب عن ذلك بانه اذا كان في المعلوم ان الاثر يحدث
عقيب تلك الحركات التي فعلها القاتل منا في المقتول ويخرج روحه عقيبها
فانه يكون قاتلا له عند الله تعالى ويكون حركاته قتلا له عند الله سبحانه وذلك
معروف في العادة انهم يقولون لمن اصابه ضرب او كسر مما يعلم من طريق
العادة انه لا ينجو منها ويخرج روحه عقيبها انه مقتول وان كان حيا وكان
لا يابى ان يقال للحي مقتولا على الحقيقة على معنى انه قد حدث فيه الشيء الذي
يخرج الروح عقيبه على العادة الجارية فاما اذا كان في المعلوم ان روحه
لا يخرج عقيبه فانه لا يكون له قاتلا على الحقيقة فعلى هذا لا يجب القول بقاتل
معدوم ولا القول بمقتول معدوم وهكذا جوابه في انحاء هذه المسئلة مما
بث كلها في باب التولد ويقسم ذلك الى ما علم حاله في عاقبة امره و
يعطي الحكم والوصف على هذا الحد ويمنعه على خلافه وقد عرفناك في باب الايمان
انه يجري كلامه على هذا الاصل في قوله ان من علم الله انه يموت على الكفر فهو كافر
عنده وان كان اكثر عمره مؤمنا عندنا وكذلك ان من علم الله انه يموت مؤمنا
وان كان اكثر عمره كافرا فهو مؤمن عنده على معنى ان المعلوم من حاله انه يكون
كذلك وهذا اطلاق واسع في اللغة الا ترى قوله عز وجل انك ميت وانهم ميتون
فسماه باسم ما يؤول اليه امره وامرهم وكذلك قال تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا وانما التقطوه ليكون لهم وليا ولكنه لما كانت عاقبة امره
العداوة لهم في المعلوم سماه بما هو حقيقة امره فعلى هذا النحو يجري على اصله الكلام
على ان ما يسمى به المعدوم ويوصف به من الاسماء والاوصاف

فصل اخر

في ابانة مذاهبه في معنى الروح والحيوة وما يتعلق بذلك

اعلم انه كان يقول ان الحياة عرض وهي يحدثه فاما صفة الله سبحانه التي لم
يزل بها حيا فهي حيوة قديمة ليست بعرض لان العرض ما يعرض ويحدث وصفة الله
عز وجل القائمة بذاته لا تحدث ولا تعرض فاما الروح فهو الريح عنده وهو جسم لطيف
وذلك هو المتردد في تجاويف اعضاء الانسان والانسان انما يحيا بالحيوة لا
بالروح ولكنه اذا كان حيا كان محلا للروح لانه بها يحيى الا ترى ان الاشتقاق
من الحيوة حي ومن الروح روحاني وكان يستدل على ذلك بقولهم خرج الروح
والخروج من صفات الاجسام والجواهر لانه انتقال من مكان الى مكان وكذلك
قال الله تعالى فلولا اذا بلغت الحلقوم والبلوغ ايضا من صفات الجواهر والاجسام لانه
ايضا نوع من الانتقال وكان يقول ان قوام البدن بالروح عادة وذلك كقوام
بالغذاء والطعام والشراب وذلك انه لا يصح ان يحيى مع فقد الغذاء ولا مع
فقد الروح لان الحي بكونه حيا يحتاج الى روح وغذاء وشرط وجود الحيوة
وجود الروح والغذاء ولذلك جاز ان يوصف بالروح فاما اذا قيل للملائكة
والجن روحانيون فانما يقال ذلك للطافة تجوزا ان يوصف بالروح فاما
اذا قيل اجسامهم ورقة اجزائهم وانها كالريح خفة ولطافة ورقة وكان يجيز
ان يكون الروح فيه حياة يحيى بها ويجيز ان لا يكون فيه حيوة فلا يكون حيا ويكون
موتا ويجري حكمه حكم الريح بل هو الريح بعينها فصل اخر في ابانة مذاهبه
في معنى التضاد وحقيقة الضدين اعلم انه كان يقول ان كل عرضين
لا يصح ان يحدثا معا ولا ان يحدث كل واحد منهما مع جنس صاحبه فهما ضدان
وقال ان معنى التضاد هو التنافي وذلك يرجع في الحقيقة الى ما ذكرنا من
استحالة اجتماعهما في الحدوث في محل وليس يريد بالتنافي ان احد العرضين
ناف لصاحبه لان عنده ان شيئا من الاعراض لا يصح عليه البقاء وان ما
يعدم منه وينتفي فانما يعدم وينتفي لا بضد بل حكمه ان يعدم في الثاني لا محالة

لا محالة ويستحيل ان يوجد حالين ووقتين متصلين وانما يريد بالتنافي استحالة
اجتماعهما في حدوثهما معا في محل واحد على كل حال وانما ذكرنا هذه الزيادة
وهو قولنا واستحالة حدوث جنس احدهما معه لانه قد يكون عرضان
لا يصح ان يجتمعا معا في محل ولا يكونا ضدين وذلك انه يستحيل ان يوجد العجز
عن الكسب مع الكسب في محل وكذلك يستحيل ان يوجد العلم بالحركة في محل لا يمتنع
وجود السكون فيه حتى يكون فيه سكون مع العلم بانه متحرك ويستحيل ان يوجد
الحركة مع البقاء في اول حدوث الجسم في الجسم وليس بين شيء من ذلك تضاد
ولا تناف وانما يستحيل اجتماعهما لاسباب من غير طريق التضاد وذلك
ان العلم بالحركة يقتضي ان يكون المعلوم به حركة فاذا كان سكونا لم يكن ذلك
علما وكذلك الكسب يقتضي وجود القدرة عليه لانه انما يكون كسبا بالقدرة و
يستحيل الجمع بين ان يكون كسبا وبين ان يكون معه عجز لان كونه كسبا يقتضي
ضد العجز معه وكذلك حال الحدوث مانع حدوث الحركة والبقاء لان الحركة
تقتضي سبق كون على كونه في مكانه والبقاء يقتضي تقدم حال الحدوث
وان يكون وجده الوقت الثاني من حال حدوث الجسم فلذلك امتنع اجتماعهما
لا للتضاد والتضاد يرجع الى كل الجنس الا ترى ان نوع الحركة وهو الكون يصح حدوثه
في الجسم في حال حدوثه لانه ليس باكثر من كونه في مكان بعد كونه في غيره بلا فصل
فاذا سبقه كون في مكانه فهو ذلك الجنس الذي لو لم يسبقه كونه في مكانه
كان سكونا في المعنى وحكمه وان لم يسم حركة الا اذا سبقه كون في مكان
قبله وكان بعده في المكان الثاني بلا فصل بينهما وكذلك لا يستحيل حدوث جنس
الكسب مع العجز حتى يوجد معه جنس ما سميناه كسبا مع وجود القدرة فلذلك
لم نحكم بالتضاد في هذه المعاني مع استحالة حدوثها في محل في وقت واحد واعتبرنا
جنس ذلك فان كان مما يستحيل وجوده مع هذا الجنس على كل حال
حكمنا بالتضاد وان استحال الاجتماع كان لاجل ما قلنا من التضاد لا لمعنى اخر

الا ترى ان كل جزء من السواد لما ضاد البياض استحال ان يوجد مع كل جزء من
اجزاء البياض وان الحركة لما ضادت الحركة استحال اجتماع حركتين بكل حال وكان
يقول ان المماسة لا تضاد المماسة الا في الجهة التي يماس بها ما ماس الاخرى
وان الجزء المتوسط لستة اجزاء فيه ستة اجزاء من المماسات وهي مختلفة غير متماثلة
ولا متضادة وان المماستين الضدين هما اللذان يستحيل ان يجتمعا في محل من وجه واحد
ولذلك كان لا يطلق القول بان العجز يضاد القدرة ولا العلم يضاد الجهل ولا الامر
يضاد النهي ولا الارادة تضاد الكراهة مطلقا الا بتقييد وهو ان يقال اذا
اتفق تعلقهما من وجه واحد حتى يكون علما بما هو جهل به وقدرة على ما العجز عنه
ولذلك اجاز وجود قدرة وعجز في محل اذا اختلف تعلقهما وكان يقول ان
حكم التضاد مقصور على الاعراض وان الجواهر لا تتضاد ولا ضد لها وانه استحال
اجتماع جوهرين في محل ليس من طريق التضاد بل ذلك يرجع الى تضاد كونيهما لما
استحال ان يحدثا معا في محل وكذلك كان يابى ان يقال المحدث ضد القديم
لانه كان يجيز اجتماع الضدين في الوجود وكان يقول ايضا ان سواد زيد يضاد
بياض عمرو ولان التضاد يقع في محل واحد فاما في محلين فحكمهما في وقتين وكما
يستحيل ان يوجدا في وقتين متغايرين ولا يتضادان فيهما كذلك حكمهما في محلين
وهذا الحق لك ما ذكرنا من اعتبار الجنس في حكم التضاد وانه هو ما ذكرنا من انه
يستحيل حدوثهما وحدوث جنسهما معا في محل فلذلك قلنا ان السواد ضد البياض
لانه يستحيل حدوثه مع جنس البياض في محله ولذلك كان ينكر قول من يقول ان العلم
القديم ضد الجهل المحدث كما حكينا عنه انه كان ينكر قول من يقول ان علم زيد يضاد
جهل عمرو ولانهما يتضادان في عالم واحد ومحل واحد اذا تعلقا على وجه وكان
يقول ان احد الضدين اذا كان شرطا في وجوده فضده الاخر اذا كان
له تعلق وتعد كما يكون له تعلق فانه يقتضي من الشرط ما يقتضيه صاحبه وذلك
كالعلم الذي يقتضي وجوده وجود الحيوة وكذلك القدرة والارادة يقتضي

يقتضي وجودهما وجود الحيوة مع اضدادهما من الجهل والعجز والسهو فانه ايضاً
يقتضي وجود الحيوة لانه لا يصح جاهل ميت كما لا يصح عالم ميت ولا عاجز ميت
كما لا يصح قادر ميت فاما الذي ذكره في بعض كتبه من ان الموت اكبر الاعجاز فليس
ذلك على اصله بل هو مذهب النجار وكان النجار لا يابى ان يقول للميت عاجز بل
كان يقول للاعراض انها عاجزة جاهلة لعينها فاما هو فكان يذهب الى احالة
وصفهم لمن ليس بحي بالعجز والجهل والعرض لا يصح ان يكون حيا بحال ومن قد بينا من مذهبه
قبل انه كان يقول ان العجز يتعلق تعلق القدرة على التعاقب ولا يتعلق الا بما
يصح ان يتعلق به العجز بدلا عنها وعلى ذلك كان يرتب جواب سؤال الملحدين
اذا قالوا هل يوصف الله تعالى بالقدرة على ان يدخل الفيل خرق ابرة مع
سعة الفيل ودقة الخرق وهل يوصف الله سبحانه بالقدرة على الجمع بين
الحيوة والموت وان يفني نفسه ويخلق نفسه ويخلق مثله وسائر ما جانس
هذه المسائل فقالوا اذا لم يصفوه بالقدرة على ذلك كان عاجزا فاجاب
عن ذلك على اصله هذا الذي ذكرنا بان القدرة تتعلق عقيب العجز والعجز
عقيب القدرة والقدرة يصح تعلقها بما يمكن حدوثه ويتوهم كونه ويصح وجوده
ولا يستحيل والعجز يتعلق عقيب القدرة فاذا استحال حدوث ذلك المذكور
وتناقض خبر المخبر عنه كان جواب السائل عن ذلك ان يقال انك احلت في
كلامك وناقضت ولم تستاهل ان يوصف القادر بالقدرة عليه او بالعجز عنه
اذا لم يوصف بالقدرة عليه فجوابك بانه احالة كلامك وانك لم تسأل عن
شيء يمكن حدوثه فيوصف القادر بالقدرة عليه وبالعجز عنه اذا لم يوصف
بالقدرة عليه وما جرى هذا المجرى من الكلام فالوجه ابانة احالته لسؤاله وانه
لا يقتضي عجزا عنه ولا قدرة عليه وكذلك كان يحسن ايضا قول النجار فيما زعم
انه عاجز عن الخلق والاختراع قادر على الاكتساب لانه لو صح ان يعجز عن الخلق
صح ان يقدر عليه عند انتفاء عجزه عنه لاستحالة ان يعجز عاجز عن الشيء الا

بعجز وكان ينكر ايضا قول النجار فيما ذهب اليه انه عاجز لعينه عن الخلق وقد يعجز عن
الاكتساب لعجز وقد بينا هذا المذهب قبل فاعلم بما اوضحنا لك قواعده واصوله
في باب حكم الضدين والتضاد وكان يقول ان حكم التضاد لا يختص المختلف من
الاعراض دون المتماثل وان المختلفين الذين يستحيل اجتماعهما في محل ضدان كما ان
المتماثلين الذين يستحيل اجتماعهما في محل ضدان وكان يقول ان السواد
ضد البياض وكذلك السواد ضد السواد والبياض ضد البياض وكان يقول اخص
وصف المتضاد متعلق باستحالة اجتماعهما في الحدوث في المحل الواحد في الوقت
الواحد وانه ليس من شرط تضادهما اختلافهما ولا تماثلهما كما انه ليس من شرط
تغايرهما تماثلهما ولا اختلافهما بل يصح ان يكون خلاف غير كما يصح ان يكون مثل غير
كذلك يصح ان يكون ضد مثل وضد خلاف وكان يقول ان المخالفة بمجردها لا توجب
المضادة الا ترى ان اللون مخالف للطعم وليس بضد له والقديم مخالف للمحدث
وليس بضد له بل خاصية حكمه معنى زائد على المخالفة فعلم انه غير منكر ان يتعدى حكم التضاد
المختلفين وكان يقول لا عرض من الاعراض الا وله ضد من موافق او مخالف
ولا يصح وجود عرض لا ضد له وكذلك لا يصح وجود جوهر له ضد ولا وجود الجوهر

فصل آخر في ابانة مذهبه في جواز تحرك الجسم في حال خلق الله تعالى اياه وسكونه

اعلم انه كان يقول ان التحرك يكون تحركا عن مكان والى مكان فاما اذا كان
تحركا الى مكان فهو ان يكون كونا في مكان قد سبقه كون آخر في مكان آخر بلا فصل
ونفس التحرك الى المكان هو نفس الحركة ونفس السكون في المكان وذلك يقتضي
ان يكون كان قبل في مكان واذا كان ذلك حال حدوثه استحال هذا الكلام
وكذلك التحرك عن المكان والانتقال عنه هو نفس التحرك الى المكان فاذا لم يكن
مكان ولم يكن هذا الجسم ولا صح ان يكون في مكان وهو معدوم لم يصح ان يقال
تحرك عن المكان في حال عدمه وكان يقول ان ما ذهب اليه النظام انه في حال
خلق الله تعالى اياه متحرك حركة هي اعتماد فذلك هو السكون وليس يقول انه كان

كائن في مكان ثم تحرك عنه في حال حدوثه وكان يقول انه اذا خلق في مكان
فكونه في ذلك المكان سكون فيه في حال الخلق وبعده ما بقي فيه وكان يقول
ان نفس الكون في المكان في حال الحدوث هو جنس الحركة والسكون وانه يقع
على الوجه الذي يستحق له هذان الاسمان لان المعنى الذي يختص الجسم فيكون
لاجله في مكان دون مكان هو الذي يسمى كونا ومن حيث صار الجوهر به كائنا
في مكان دون مكان على وجه يسمى حركة وسكونا وكان يقول ان الجوهر المنفرد
فيه ذلك المعنى الذي اذا وقع على وجه كان سكونا واذا وقع على خلافه
كان حركة وكان يجيز ان يسكن الساكن لا في مكان او يتحرك المتحرك لا في مكان
وكان يقول ان حقيقة المتحرك من قامت به الحركة وان الجزء من الجملة لا يصح ان يكون
متحركا بحركة الجملة بل كل جزء قامت به الحركة متحرك فاذا قيل للجملة انها متحركة
بحركة في بعضها فتوسع وكان يسوي بين المتحرك والعالم انه هو من قامت به
الحركة والعلم وقد بيناه قبل ذلك

فصل آخر في ابانة مذهبه في الادراك وما يتعلق بذلك من فروعه

اعلم انه كان يقول ان المدرك لا يصح ان
يكون مدركا الا بادراك هو معنى موجود قائم به شاهدا وغائبا وانه هو معنى
زائد على العلم وليس هو نفس العلم وكان يسوي بينه وبين البصر ويقول ان الابصار
للمرئيات ادراكها وكان يقول ان الادراك يتعلق بالموجود وان المدرك
منا يدرك كل مدرك بادراك والباري تعالى مدرك لجميع المدركات بادراك ازلي
كما هو عالم بعلم ازلي وكان يقول ان الادراك خلق الله تعالى وليس بكسب للمدرك
وكان ينكر قول من يقول ان الله تعالى خالق الادراك بطبع الجسم وبنية الحيوان
وكان يقول ان وجود الادراك لا يقتضي اكثر من وجود المدرك والمدرك
وحياة المدرك وان الادراك الذي يحصل في احدنا بشريطة فتح العين واتصال
الضوء وحضور المرئي وقربه ليس في ذلك شروطا لازمة واسبابا موجبة و
لكنها مما جرت العادة بفعلها عند حدوث الادراك لها وكان يقول

انّ الجسم والعرض مدرك انه جميعا وكان يقول ان الالوان مدركة وكذلك الجواهر
بادراك البصر فاما ما عدا ذلك مما لسنا ندركه فلا يستحيل ان ندركه مع وجوده
لان الادراك سبب التمييز بين الموجودات والمعدوم فلا يصح ان يرى ويدرك
وكان يقول ان الجسم مدرك بحاسة السمع والبصر والذوق والشم واللمس وكذلك
يدرك بالاخبار المتواترة وبخبر الصادق فاما الالوان فهي مدركة بصرا ويجوز
ان يدرك سمعا وكذلك سائر الموجودات وكان ينكر لمس الاعراض وذوقها وشمها
ويقول ان ذلك مماسة ولا يجوز على الاعراض المماسة وكان يقول ان المدرك
بالادراك الجزء الذي قام به الادراك وهذا نظير ما يقول في الحي والعالم والقادر
انه هو من قامت به الحيوة والعلم والقدرة وكان يقول ان الادراك المقرون
بالبصر هو الرؤية لا محالة كما ان النظر المقرون بذكر البصر مضافا الى الوجه هو الرؤية
بالعين لا محالة وكان يجيز وجود الادراك في كل جزء فيه حيوة وكان يقول
يجوز ان يخلق الله تعالى العلم باللون في قلب الاعمى وسواء من خلق اعمى او من عمي
بعد ان كان مدركا

فصل اخر في ابانة مذهبه في الحجر والاجسام الثقيلة هل يجوز ان يقف في الهواء من غير عمد ولا علاقة

اعلم انه كان لا يابى ذلك ويقول انه جائز
ان يخلق الله تعالى الهواء على رقته ويخلق فيه الحجر الثقيل ويخلق فيه سكونا من غير
ان ينحدر في الهواء او يتحرك قال وذلك انه لو تحرك كان قد وجد فيه ضد السكون
وعندنا الباري تعالى قادر على الشيء وضده فاذا قدر على ان يفعل فيه حركة قدر
ان يفعل فيه سكونا بدلا منه وكان يقول في وقوف الارض مثل ذلك وانها
اجسام واقفة لا في مكان وان الله تعالى هو المسكن لها بسكون يخلقه فيها
حالا فحالا وكان يقول ان جملة العالم باسرها لا في مكان وان فيها المعنى
الذي لو كان تحته مكان كان هناك فيه فاما الصفحة التي تلي الصفحة السفلى
فهي ساكنة واقفة عليها وكذلك كل صفحة حكمها هكذا الى ان ينتهي الى اعلى
الصفائح وكان يقول في الحجرين اذا ارسلا من شاهق فسبق احدهما صاحبه
وهما على وزن واحد ان الثقل ان المسبوق له وقفات خفية لا تدرك
بالحس والسابق حركات في وقفات صاحبه فلذلك سبقه وكان يجيز كون
حركة اخف واسرع من حركة ويحيل ان يكون في الجزء الواحد حركتان او يكون
احد المتحركين اسرع سيرا لكثرة حركاته بل ذلك لوقفات المبطئ المتحرك
في حال حركة صاحبه وكان يشبه ذلك بحركة الرجل وحركات الفرس الجواد
ان ذلك لابطاء الرجل وحركة الفرس الجواد وكذلك يقول في سير الشمس و
الكواكب ان ذلك لاتصال حركات ما هو منها اسرع وكثرة وقفات المبطئ

فصل آخر في ابانة مذهبه في قيام الاعراض بالجواهر

اعلم انه كان يقول ان العرض موجود بالجوهر ويابى ان يقال انه حال في الجوهر
لان الحلول عنده من صفات الاجسام الشاغلة لاماكنها والعرض لا يصح ان يشغل
المكان وكان يقول معنى الحلول السكون ومعنى السكون الكون في المكان ولا يجوز
على الاعراض السكون وكان يستشهد على ذلك باللغة ويقول لما قالوا حل فلان
موضع كذا او سكنه ولم يفرقوا بينهما دل على ان معنيهما سواء وربما كان يعبر عن
مثل هذا المعنى بالقيام فيقول العرض قائم بالجوهر ولكن العبارة التي اختارها من ذلك
ان يقال ان العرض موجود بالجوهر ولا يقال انه كائن بالجوهر ولا ساكن في الجوهر
وكان يقول ان وصف العرض بانه حال في الجوهر على الحقيقة يؤدي الى انقلاب
جنسه والى كونه في حيز الجواهر وكان يقول يستحيل ان ينقلب الاعراض لانها
لا توجد الا وقتا واحدا ومحال ان يوجد على صفتين متضادتين

فصل آخر في ابانة مذهبه في معنى المحال

اعلم انه كان يقول ان المحال هو كل كلام
احيل عن جهته وعدل به عن سننه كقول القائل خلت غدا الدار وانا اضرب
زيدا امس ثم يقال لاجتماع الضدين انه محال تشبيها بذلك لان معنى الضدين
يقتضي ان لا يوجدا معا كما ان وجود الضرب في الان وانه في الوقت الماضي
لا يوجد على هذا الوجه وكان يقول ان المحال قد يكون كلاما متناقضا وانه لا محالة

يكون كذبا لانه خبر عن مخبر هو بخلاف الخبر الا انه ليس بمعنى المحال انه كذب اذ قد يكون
في الكذب ما ليس بمحال كقول القائل زيد في الدار وليس فيها

فصل آخر في ابانة مذهبه في نوع من الكلام في التشابه والاختلاف والتغاير

اعلم انه كان يقول
ان اقسام المحدثات نوعان جواهر واعراض وان الجواهر كلها متجانسة بانفسها
لا لنفسها وان الاعراض منها مختلف ومتجانس وكل ذلك لا لنفسها لا لمعان وكان
يقول اختلاف الافعال وتجانسها راجع الى ذواتها ولا يعتبر فيها اختلاف احوال
الفاعلين او اتفاقهم وان كل عرضين سد احدهما مسد الاخر فيما يخصه وجاز
عليه جميع ما جاز عليه فواجب تماثلهما واذا لم يسد مسده ولم يقم مقامه واستبد
بوصف لم يجز على صاحبه كانا مختلفان وكان يقول ان الطاعة والمعصية قد يكونان
من وصف جنس واحد لان المطيع قد يطيع بفعل ويعصي بجنس ذلك الفعل لان الكائن
في مكان اذا نهاه الله تعالى عنه فكونه فيه معصية واذا امره به كان كونه فيه طاعة
وكونه فيه في الثاني مع النهي من جنس كونه في الاول مع الامر به اذا كان طاعة
وكذلك كان يقول في حكم الحكمة والسفه وكان يقول ان افعال المكلفين
قد تكون حركة وسكونا وغير ذلك اما الاكوان في الجهات الست المخصوصة واما
الارادات والاعتقادات فليست بحركة ولا سكون ولا كون في المكان وكان
يقول فيما يعبر عنه المتكلمون بانه افعال القلوب وافعال الجوارح ويريدون بافعال
القلوب ما لا يحل الا في القلب وبافعال الجوارح ما لا يخص القلب ان ذلك لا لمعنى
لا لان جميع الافعال يصح وجودها بجميع الجوارح ولا اختصاص للقلب بذلك وكذلك
كان يقول ان اشباه هذه المعاني لا تحتاج الى بنية كما ذهب اليه مخالفونا ان
الحيوة تحتاج الى بنية مخصوصة كبنية الانسان وساير الحيوان حتى اذا لم يتصل
الراس بالجسد لم يصح وجودها كما انه يحتاج الى المحل ولو عدم لم يصح وجودها وكان
يقول ان الحيوة يجوز وجودها في الجزء المنفرد والافتراق ايضا ضد الحيوة ولا شيء
من وجوه التركيب الا ويجوز وجود الحيوة معه وكان يقول ان الحيوة لا تحتاج

لا تحتاج وجودها الى رطوبة وكان يقول لا يصح وجود العلم ولا الالم في الميت
وكذلك القدرة والارادة وان الموت يضاد العلم والالم والقدرة والارادة
وكان يقول ان معنى المتغايرين ان يكون احدهما لا بعينه مما لا يستحيل ان
يفارق صاحبه بوجه من الوجوه اما بمكان او زمان او وجود احدهما مع عدم
صاحبه وربما اطلق القول في معنى التغاير انه هو الذي لا يستحيل وجود احدهما
مع عدم صاحبه وربما عبر بالعبارة الاولى وتلك العبارة اعم واشمل من هذه العبارة
وذلك انه ليس كل متغايرين فانما يكون بوجود احدهما وعدم الاخر بل المتغايران
على وجوه واحدها قد يكون على هذا الحد وقد يكون على خلافه كما ذكرنا من افتراق
المفترقين بالمكان والزمان لان الافتراق بالمكان هو كافتراق الجوهرين وتباعدهما
وهو انما الزمها على نفسه عند ما قيل له اليس الدهري يعلم ان السماء غير الارض
مع انه لا يجوز وجود احدهما مع عدم صاحبه وهو يعلمهما غيرين بما قال انه يعلمهما
مفترقين بالمكان ولا يكونان مفترقين بالمكان الا غيرين وهذا ايضا بناء على اختلاف
قوله فيمن يجهل حد الشيء ويعلم وصفه من يكون عالما به على الحقيقة فقال
مرة ان من لم يعلم حقيقة الشيء فليس بعالم به وهو ما ذكره في قوله في باب الصفات
في اللمع وغيره من الكتب ان من لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما وان حقيقة العالم
من له علم ومن لم يعلم حقيقته لم يعلمه فعلى هذا الجواب تكون هذه الزيادة في معنى
الغيرين لان الدهري يعلم تغاير السموات والارض ضرورة ويعلمها بافتراق اماكنها
ضرورة والجواب الثاني على اصله في قوله انه قد يصح ان يعلم الشيء من لا يعلم حده
كمن يعلم المتكلم متكلما عند سماع كلامه وان لم يعلم ان كلامه قائم به او هو فاعل الكلام
وكمن يعلم الجسم متنقلا اذا علمه في مكان بعد مكان بلا فصل وان لم يعلم حركته و
الاولى من الجوابين على قاعدة مذهبه ما ذكرناه قبل من ان من لم يعلم حقيقة الشيء
وحده فلا يصح ان يوصف بانه عالم به وانما يقال له معتقد اذا لم حقيقته وكونه
معتقده كما اعتقده ولكنه لا يوصف بانه عالم به على الحقيقة فعلى هذا يكون العبارة

عن معنى التغاير بما ذكرناه من انه ما لا يستحيل ان يفارق صاحبه بوجه اما بوجود وعدم
او بمفارقة احدهما للاخر في مكانه لان المفارقة بالزمان هو وجود احدهما في زمان
ووجود الاخر في زمان غيره وكان يقول ان المتغايرين بانفسهما يتغايران
لا لنفسهما لا لمعنى كما قال في المختلفين انهما مختلفان لانفسهما لا لمعنى وكان
يقول ان الاعراض متغايرة كما ان الجواهر متغايرة وانه لما شملها كلها هذا المعنى
الذي هو معنى التغاير صح وصفها كلها بالتغاير كما صح وصفها كلها بالوجود
والحدوث وكان يابى ان يوصف بالتغاير الا الموجودين والموجودات ويحيل
قول من قال ان المعدوم غير الموجود وذكر في كتاب زيادات النوادر انه قال لو
لو قال المعدوم غير الموجود على معنى انه ليس بموجود فالمعنى صحيح وهذا انما يصح
على طريق التوسع والمجاز دون الحقيقة لان استعمال ليس بمعنى غير توسع لانه
اصل معنى ليس النفي والاخبار عن العدم ووصف الشيء بانه غير ما يقتضي وجود
الموصوف به وكان يقول انه لا ينكر ان يوجد محدثان مثلان من كل وجه
ومع ذلك يكونان غيرين كالجوهرين اذا خلقا معا وخلق في كل واحد منهما
من الاعراض مثل ما خلق في صاحبه كان كل وصف لاحدهما مثلا لصاحبه ومع
ذلك فانه يكون غيره وكان ينكر قول المتفقهة ان الشيء اذا اشبه الشيء من كل
وجه كان هو هو لما ذكرنا انه يجوز وجود شيئين يشبه احدهما صاحبه من كل
وجه مع كونهما غيرين وكان يقول ان الباري تعالى غير لفعله وفعله غير له يجوز
وجود احدهما وهو الباري تعالى مع عدم صاحبه وهو الفعل وكذلك كان يقول
احدهما لا بعينه ولذلك كان يقول ان يد الانسان لا يجوز وجودها مع عدم
الانسان على وجه ولا وجود الانسان مع عدمها لان وصف الانسان
بانه انسان يقتضي وجود يده لانه لا يوصف بكمال ذلك حتى يكون انسانا
كاملا مع عدم يده وكذلك الجزء من العشرة لا يقال انه غيره لان اسم العشرة
واقع على كلها فلو قلنا انه غيره ادى الى ان يكون غير نفسه ولا يصح ان يكون

الشيء غير نفسه كما لا يصح ان يكون خلاف نفسه ولا مثل نفسه ولاجل ذلك
كان ينكر ان يكون الشيء بعض نفسه على التحقيق او بعض جملته لانه يودي الى ذلك
وكان يقول ان العلم بالالم غير الالم وانه لم يجز وجود الالم مع عدم العلم به على
كل وجه لاجل انه قد جاز على شرط ولم يقل في شرط التغاير انه يجوز عدمه مع عدم
صاحبه بكل وجه بل قلنا شرطا ان يجوز ذلك فيه على وجه من الوجوه والا علم
يوجد مع الالم الا وجائز وجوده مع عدم الالم بان يكون بدله علم اخر وكذلك
الالم وبمثله ايضا كان يجيب في الجوهر والعرض وانه وان لم يصح وجود العرض مع
عدم الجوهر ولا وجود الجوهر مع عدم العرض بكل حال فانه لا ينكر ان يكون بدل
كل عرض عرضا اخر وكان لا يكون بدله غيره فقد جاز وجوده مع عدم صاحبه
على وجه وبمثل هذا كان يجيب في الاستطاعة والكسب انهما وان اجتمعا فكان
جائزا ان يفترقا على وجه بان لا يكون كان احدهما او يكون بدل احدهما غيره كان
وكان يقول ان معنى العبارة في التجويز ههنا هو انه لا يستحيل ما قلناه من وجود
احدهما مع عدم صاحبه لان التجويز قد يكون بمعنى الشك وقد يكون بمعنى يحل ولا
مجال لهما ههنا ولذلك كان يعبر كثيرا بدل كونه يجوز بانه لا يستحيل وكان ينكر
قول من يقتصر في معنى التغاير على الوجود ويقول ان حد الغير انه موجود وحد الغيرين
انهما موجودان ويقول ان ما يكون حد الشيء فحكمه حكمه ويكون ما سامناه به ولو كان
كذلك لكان يقتضي وصف الموجود بانه موجود غيره كما يقتضي ذلك وصف الغير
ولو كانت الاضافة لازمة للموجود لزومها للغير حتى يقال موجود كذا او موجودا
كما يقال غير كذا او غيرين فلما لم يسع ذلك علمت انه ليس بمعنى موجود ولا معنى
غيرين معنى موجودين وذكر في نقض كتاب ابن الراوندي في الصفات الى
لا اقول ان الباري تعالى لم يزل غيرا لانه يوجب ان يكون معه غيره وصفاته
ليست بغيره والمعدوم لا يجوز ان يكون غيرا وقولنا للشيء انه غير من اسماء
الاضافة وهي تقتضي غيرا كقولنا شريك تقتضي شريكا وكقولنا اخ يقتضي اخا

فلما لم يصح وجود غيره في الازل وصف الموصوف بانه غير لا يتوحد لم يجز ان يقال
انه مخالف لافعاله عند وجود افعاله وقد عرفناك مذهبه في ان ذلك
يستحق لنفسه ولنفس الفعل ففعله غير لنفسه ولنفسه وهو غير لفعله لنفسه ولفعله
ولنفسه **فصل آخر في ابانة قوله في الكمون والظهور**
اعلم انه كان يقول ان الكمون والظهور من صفات الاجسام ولا يصح وصف
الاعراض بذلك على الحقيقة لان هذه الصفة تختص بما يكون متحيزا تجوز عليه الحركة
والسكون وذلك من اوصاف الجوهر وكان يقول ان معنى كون الشيء في الشيء
قد يكون على وجهين احدهما بمعنى المجاورة والمماسة وذلك ككون حلول الجسم
في الجسم وقد يكون على معنى ان الشيء حاو له فيكون ظرفا له ووعاء له فاما القول
بان العرض في الجوهر والصفة في الموصوف فكان يابى ذلك ويقول انه لا يصح
ان يحل الشيء فلا يصح ان يكون فيه لان كون الشيء في الشيء انما يصح اذا صح حلوله
فيه وقد بينا انه كان يقول ان الحلول من صفات الجوهر وان العرض لا يصح
ان يكون حالا في الشيء ولا الصفة حالة في الموصوف وبينا انه كان ينكر قول
النظام في المداخلة ويقول ان الاجسام لا يصح فيها التداخل على معنى
ان يكون الاجسام كثيرة في حيز واحد من جهة واحدة من وجه واحد ويقول
ان الاجسام تشغل اماكنها ولا يجوز وجود جسمين في محل وبينا انه كان يقول
ان الكثيف واللطيف في هذا الباب سواء لان الحكم انما يلزم الجسم من حيث انه
جسم واللطيف والكثيف يتفقان في ذلك فعلى هذا الاصل قوله في الكامنات
ككون الزيت في الزيتون والدهن في السمسم وان ذلك على طريق المجاورة لا على
طريق المداخلة وكان يقول في كمون النار في الحجر انه يجوز ان يحدث عند القدح
والحك ويجوز ان يحدث الله تعالى حرارة وضوءا في الهواء المتوسط للحجر وما يقدح به
عند القدح فيكون نارا من تلك الا ان النار اسم للجسم المضي الحار المحرق وانما يكون بعض
الاجسام نارا بصفات مخصوصة وهيئات معلومة ولا يختص بذلك جسم دون

دون جسم وقد بينا من مذهبه من قبل انه كان ينكر قول من يقول ان الصوت جسم فيفسد
القول بكونه وذكر في كتاب الادراك ان النار محرقة في الحقيقة ومعنى احراقها
حركاتها وتوسطها اجزاء الجسم المحترق وكان ينكر قول المعتزلة في ذهابهم الى
ان المحرق من فعل الاحراق ويقول ان معنى المحرق كمعنى المحترق فكما ان المحترق
يكون محترقا على الحقيقة وان لم يفعل احتراق نفسه فكذلك النار محرقة
على الحقيقة وان لم يفعل احراقا هو تفرق اجزاء الجسم المحترق وقد بينا انه كان
يجيز ان يفعل الله تعالى مماسة بين اجزاء النار وبين ما يماسها من الاجزاء الرقيقة
كالقطن وغيره ويفعل الله سبحانه مع ذلك سكونا فلا يتوسط اجزاء ما يماسه
فلا يكون محرقة بل يكون مماسة لما يماسه ساكنة غير متحركة في اجزاء ما ماسته
فصل اخر في ابانة مذهبه في الهواء وما يتعلق به من الكلام في الخلاء والملاء
اعلم انه كان يقول ان الهواء جسم رقيق وهو الذي يتبين بالتحريك فمتى ما جعلت
فيه الحركة على وجه مخصوص بانه ريح واذا حصل في مخارق الانسان وتجاويف
اعضائه على وجه مخصوص مع الحيوة وصف بانه روح وهو الذي يمتلي منه الزق
عند النفخ فيه ولو كان عرضا لم يملأ الظروف وقد يكثف الهواء فيبين طوله
وعرضه وعمقه كما تبين ذلك في ضياء الشمس اذا وقع في الكوة وكان يقول
ان الملائكة والجن اجسام رقيقة ارق من الهواء وكان ينكر قول من قال ان
ذلك اسم واقع على غير معنى ويقول متى امكن صرف الاسم الى معنى معقول
وطريقة اللغة يقتضي ذلك فيه لم يمكن صرفه الا انه لا مسمى تحته وجه وكان يقول
يجوز ان يفني الله سبحانه الهواء الذي بين السماء والارض حتى لا يكون بينهما
شيء لا هواء ولا غيره وكان يجري ذلك مجرى ما يذهب اليه من اجازة فناء بعض
الاجسام مع بقاء بعض وسواء كان ذلك في افناء الهواء مع ابقاء السماء
والارض او في غيره من الاجسام وكان يقول ان الرطل الذي اسفله ثقب
وفيه ماء فاذا سد اعلاه لم يخرج الماء ان ذلك ليس لاجل الخلاء والملاء

وانما هو من الافعال التي تحدث على وجه من جهة العادة وجايز حدوثه على خلاف
ذلك الوجه على نقض العادة كحركة النار صعدا وحركة الحجر سفلا وكل ذلك
مما لا يستحيل ان يكون على خلافه وكان يحكي قول من قال ان ذلك انما يمتنع عنده
لا على ما يخرج عند فتح اعلاه لاجل دخول الهواء وخروجه ويقول ان ذلك
لو كان كذلك لم يفترق الحال فيه بين الماء والزيبق وقد علمنا بان الزيبق
يخرج منه وان سد راسه دون الماء دلالة على فساد هذا الاعتلال وكذلك
لو كان الثقب واسعا كان يجب ان لا يفترق الامر فيه وكان يحكي قول من قال
ان العالم ملاء ويقول لو كان ملاء لم يصح التحرك والانتقال الذي قد علمنا صحته
فلا بد ان يكون فيه خلاء وملاء ومعنى الخلاء ان يكون هناك اماكن فارغة ليست مشغولة بكائنات
فيها ومعنى الملاء هو ان يكون اجزاء مشغولة في كل جزء كاين شاغل من كل جهة
وقد بينا من مذهبه انه كان لا يابى ان يوجد اجسام متفرقة ليس بينها شيء كما
يجوز ان يوجد اجسام مجتمعة ليس بينها شيء الا ان المفترق منها يصح ان يكون
بينها غيرها وهي على ما كانت عليه والمجتمع منها ما لا يصح ان يتوسطها غيرها وهي
على ما كانت عليه وكان يحكي قول من قال ان ارتفاع الهواء عما بين السماء والارض
يوجب اصطكاكهما وتلاقيهما وانه لا ينكر ان يبقى على ما هي عليه مع ارتفاع الهواء
عما بينهما وكذلك يقول في ساير الاجسام المجتمعة اذا فني المتوسط بينهما لا انه
لا يجب تلاقيهما

فصل اخر في ابانة مذاهبه في القول في المكان والوقت والاعتماد والتمكن وابانة مذاهبه في وقوف الارض وكيفية قوله في ذلك وقوله فيما نظر وراء العالم وما يدركه اذا كان واقفا على طرف العالم على اخر جزء منه

اعلم انه كان يحكي
قول من ذهب من الفلاسفة الى ان المكان ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر وكان يذهب
الى ان المكان لا يخلو من ان يكون جسما او جوهرا فاما العرض فلا يصح ان يكون مكانا
بحال من الجواهر والاجسام يصح ان يكون بعضها حالا في بعض والاظهر من مذهبه
ان المكان ما كان فيه الكاين بان يكون فوقه مماسا له معتمدا عليه فاما الكلام في

في نفي الفوق والتحت واختصاص بعض الجواهر بهذه التسمية دون بعض فطريقه
اللغة وذكر في كتاب النوادر في باب الكلام في مسئلة الجزء ان قائلا لو قال
لم كان ما سميتموه يمينا بالجزء اولى بهذه التسمية من ان يكون شمالا فقال ان طريقه
اللغة وليس هذا السؤال مما يختص به من قال بالجزء بل مثله عايد على من قال بالجسم
ونفي الجزء اذ لا اختصاص لذلك الا من جهة اللغة وكان يقول انا لا ننكر قول من
قال ان اجزاء العالم بعضها مكان لبعض وبعضها متمكن في بعض والمعروف من قوله
مما نص عليه في مواضع من كتبه ان المتحرك لا يصح ان يتحرك عن مكانين ولا الى مكانين
وهذا يؤيد هذا القول الذي قلنا ان مكان الشيء هو ما تحت الشيء مما كان عليه الكاين
فيه لانه بعد ما فوقه مكانا وقد يتحرك المتوسط لجسمين وجزئين عنهما الى غيرهما
فلو كان مكانه ما احاط به لكان متحركا عن امكنة وذكر ايضا في اول كتاب النوادر
فرقا بين ان يكون الكائن كاينا في مكانين في حال واحد وبين ان يكون مماسا
لمكانين واجاز انه يماس الجزء جزئين الى ستة اجزاء ولم يجز ان يكون الجوهر
في مكانين وذكر في اجازة كون الجسم متحركا ساكنا في حالة واحدة على طريق
المثال ان الصفحة العليا من راس الانسان تقل الجو وتماسه وتلقى ما تحته من
الصفحة بنفسه ثم يكون ساكنا في مكانه مفارقا للجو الذي كان يماسه فيكون
متحركا بمفارقته ما كان له مماسات من الهواء وساكنا بتمكنه في المكان الذي كان فيه يعني
هذا لا يجب ان يكون الجو مكانا للراس وان كان المتحرك يقتضي مكانا تحرك عنه لان
الجو وان لم يكن مكانا للراس فهو في مكان لغيره وانما يجب ان يتحرك المتحرك لا
عن مكان ولا الى مكان في الحقيقة لما هو فيه كان يعني هذا الوجه يحيل قول ان
المتحرك لا يتحرك لا عن مكان ولا الى مكان ان يشترط اضافة المكان اليه وانه
كان يجب ان يكون مماسا له لانه لا يصح ان يتحرك عن مكانه ولم يكن له مماسا وذكر
في كتاب الادراك ان الحركة مماسة مخصوصة وهو ان يكون مماسة الجوهر لمكان
بعد مكان بلا فصل وهذا استقيم على هذا الاصل ولكنه لا يفيد كلامه في موضع

من غير المتحرك انه يجب ان يكون مماسا لمكانه بعد مماسته لغيره من مكانه مما يكون
مكانا له وانما احال ان يتحرك المتحرك لا في مكانه ولا في غير مكان ولا الى مكان
فكان يلزم المعتزلة على اصولهم اذا اعتلوا في نفي الرؤية بانها تقتضي مكانا للمرئي
بان الرائي قد يرى الحجر منحدرا في الجو وليس الحجر في حال انحداره متمكنا في مكانه وبهذا
يجب ان يكون محمولا على ما هو اصلهم لا على ما هو اصله لان الحجر في جميع احواله لابثا
منحدرا في مكانه والتمكن في المكان ليس هو بقاؤه كونه في المكان لاستحالة البقاء
على الكون ولا بان يتجدد شغل من مكانه لان ذلك يوجب ان لا يختص بعض ذلك
بهذا الاسم وذلك فاسد فنعلم ان المعتبر ما ذكرنا وكان ينكر قول من قال ان المكان
هو ما تحته الذي يقتضي بقاء سكونه فيه دون ما احاط به لذهابه الى احالة القول
ببقاء شيء من الاعراض واحالته تولد من العرض عرض وكان يقول في حد ما اهل
اللغة يصفون مقعد الانسان بانه مكانه ولا يقولون فيما علاه انه مكانه وبان يكون
من قول من قال ان القلنسوة مكان للراس كما يقولون في الراس انه مكان لما فوقه
فوجب بحق اتباعهم في ذلك ان يكون ما تحته اخص به وان يكون مكانه مما علاه
واعلم ايضا انه كان ينكر ما ذهب اليه ابو هاشم من انه يجب ان يكون مكان الشيء
اكبر من المتمكن عليه وكان يقول بجواز ان يتمكن المتمكن على مثله وكان يجيب قول من
يقول ان مكان الشيء مدافع له من الانحدار بسكونه فيه ويقول ان الجماد لا يصح ان يدافع
ولا ان يمنع وان العرض لا يولد العرض وان الذي يمنعه من النزول هو حصول السكون فيه
حالا بعد حال وان ما فيه من الاعتماد لا يقتضي النزول وكان لا يذهب في معنى الاعتماد
الى اكثر من تمكن احد الجوهرين في صاحبه اذا كان مكانه وكان يقول انه لم
يكن اذا وقع على وجه مخصوص وان ذلك مماسة مخصوصة وكان لا يجعل الاعتماد
الثقل وقد بينا مذهبه في الثقل وانه كان يابى ما ذهب اليه اصحاب الطبائع من الطبيعة
وما يذهب اليه المعتزلة من القول بالتولد والسبب الموجب للمسبب وان من الاعراض
ما يولد اعراضا وكان يقول ان الساكن انما يسكن فانما يسكن بقدرة يبتديها فيه

نع

فعل السكون فيه اولا فاولا لا عن سبب موجب ولا عن معنى متولد له وكان يقول
ان جزء العالم لا في مكان وان الجسم والجوهر لا يحتاج في حدوثه الى مكان اذ لو كان
كذلك لتعلق بما لا يتناهى وذلك محال لما علم من تناهي الاجسام والجواهر وكان
يقول في وقوف الارض انه لا سبب له اكثر من اختيار الله سبحانه تسكينه بابتداع
السكون فيه حالا فحالا وكان ينكر جميع ما ذهب اليه الذاهبون في تعليل وقوف
الارض من القائلين بالطبائع والتولد ويقول ان الله تعالى هو الممسك لها والحافظ
والمقيم والمسكن لما فيها من الاجسام والمحرك لما تحرك منها اختيارا بابتداع هذه الاعراض
فيها من غير ان يكون هناك سبب يولده ولا طبيعة توجبه وكان ينكر ما ذهب اليه
الفلاسفة والطبائعيون والمعتزلة القائلون بالتولد بان في النار اعتمادا مولدا
للحركة صعدا وفي الحجر اعتمادا مولدا للحركة اسفل ويقول جميع ما فيها مخترع لفاعل
حكيم يفعل ما يريد من غير سبب ولا معالجة وقد بينا مذهبه في انكاره القول
بالطبائع وجمعه بينه وبين المعتزلة في المعنى وبينا انه كان يقول الحوادث
على ضربين حادث يقتضي محلا يقوم به وهو العرض لا يصح حدوثه قائما بنفسه
والضرب الثاني ما لا يقتضي محلا يقوم به وهو الجوهر والجسم وان قوله في جواز حدوث
جسم واحد لا في مكان كقوله في جواز حدوث الاجسام لا في مكان وعلى هذا
الاصل بنى القول في حدث اجسام العالم وحدوث جملتها لا في محل واما
قوله في الوقت والزمان والحين والاجل فانه كان يقول ان ذلك مما تتقارب
معانيها وانه ليس يختص الوقت والزمان بنوع من الحوادث مخصوص بل كل
حادث يحدث بحدوث غيره وعند حدوث غيره وان كل حادث معلوم
الحدوث اذا علق به حدوث ما لم يعلم حدوثه قيل انه وقت له وزمان فلذلك
لا يصح التوقيت بالقديم تعالى ولا بالباقي وانما يصح بالحادث وما يجري مجراه
فلذلك لم يجز ان يقول القائل ان وجود القديم موقت وان الذي هو باد
من الاجسام وقت لما يحدث وذكر في الاجال ان الاجل هو الوقت واذا قلنا

ض

جاء اجل فلان فمعناه وقت حدوث موته وبطلان حياته واجل الحيوة هو وقت
حدوث ما ينفيها ويبطلها واجل الموت حال حدوثه واجل الدين الوقت
الذي ينقطع في امتداده مطالبة المديون به وكان يقول انا لا ننكر ان يجعل كل
واحد من الحادثين وقتا للاخر بحسب حال المخاطب ومعرفته لها وانما جعل
الناس حركات الفلك وقتا لما كان اظهر واشهر فغلب على الناس التوقيت
بها لظهورها لها فلذلك لم يختص به الليل والنهار ولان حال غيرها كحالها اذ علق
به حدوث ما لم يعلم حدوثه وقد علم حدوث المعلق به وكان ينكر قول من يقول
ان الوقت ما بين الافعال لان الفعل الاول قد يكون له وقت وكذلك الاخر فلا اختصاص
في معنى الوقت على ما بينهما لا يصح وكيف يصح ذلك والفعل الواحد يجوز ان يكون
له وقت وان لم يكن بينه وبين غيره مدى والليل والنهار لا يمتنع كونهما اوقاتا
لان الليل حركات الفلك والشمس بحيث لا نهار في الليل لعارض من النهار حركات
الشمس بحيث ما يبن بها من هو نهار له من غير عارض وانه يرجع بهما الى حركات
الشمس على بعض الوجوه على مجرى العادة والى غيرها على حسب الاصطلاح والمواضعة
عليها وكان ينكر قول من يقول ان الزمان والوقت ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
وكان يقول لا يخلو من ان يكون واحدا فاذا كان عرضا فلا بد له من محل ولا ينكر ان يكون
له وقت بحدوث غيره الا انه لا يقتضي حدوث الحادث عنده مكانا ولا زمانا
من جهة الحدوث الا ان يكون الحادث مخصوصا بحكم جائز ان يكون لبعض ما يحدث مستغنيا
عن المحل وبعضه اليه محتاجا وكان لا ينكر ان يكون الوقت نفسه حادثا لا في وقت
والمكان نفسه حادثا لا في مكان وكان يقول فيمن نظر وراء العالم ومد يده ان
قول القائل انه يذهب او لا يذهب محال لانه يقول يذهب اوجب مكانا يذهب
فيه ويقطعه ويفرغه ويقول انه اخر العالم ما رفع هذا القول وكذلك يحيل ان
يرى الرائي ليس بشيء وقد بينا قوله في احالة رؤية المعدوم واستحالة قوام من
قال انه يرى وراء العالم شيئا وقد قررنا انه معدوم وليس بموجود فالجواب

فالجواب عن ذلك على هذا الاصل يجيء هذا النحو واعلم انه كان يقطع القول بان
الارض واقفة ليست بمنحدرة سفلا ولا صاعدة ولا متمائلة يمينا وشمالا وافسد
قول من ذهب من الدهرية الى انها تهوي سفلا وقول من ذهب منهم الى انها تصعد
وكذلك افسد قول من قال انها تتدافع باجزائها وكذلك قول من قال ان تحتها
جسما صعادا يرفعها فيبطل وتجدد مكانه حالا فحالا ويقول انها واقفة
بايقاف الله تعالى لها وفعل السكون فيها مرة بعد اخرى فاما الصفيحة السفلى فلا
توصف بانها ساكنة ولا متحركة وان كان فيها المعنى الذي لو كان مكانها سمي
ساكنا فيه الا انه لا يسمى به ولما كان مكان

**فصل اخر في ابانة مذهبه
فيما يرى في المرآة وقوله في الرؤيا وتعبيرها وقوله في الشياطين والجن والملك وقوله
في جواز مداخلة الجن اجسام الناس وقوله في علم الشيطان والملك بما يهم به الانسان
وقوله في ابليس انه كان من الجن او من الملائكة وقوله اهل هم مكلفون ام لا**

اعلم انه كان يقول فيما يراه الرائي عند مقابلة المرآة او الجسم الذي يكون في غاية
الصقالة والاشراق ان ذلك قد يكون ادراكا على الحقيقة من فعل الله سبحانه
يحدث عند هذا النوع من المقابلة لهذا النوع المخصوص من الاجسام من غير ان يكون
المقابلة اوجبت ذلك وانعكاس الشعاع منه عليه اقتضاه وذلك ان اصله
فيما يدرك انه ليس من شرط صحة ادراك المدرك له مقابلته للمدرك او اتصال
الشعاع منه به وانما كان يقتصر في ذلك على وجوده ووجود ادراكه له فاذا
وجد ووجد ادراكه له صح كونه مدركا له وكان ينكر قول من ذهب في ذلك الى انه
انما يدركه بانعكاس الشعاع عليه مع مقابلته له وكان ينكر ايضا قول من ذهب
الى انه انما يدركه لانطباعه في العين لاجل انه قد يرى الكبير حاجبا عينه ولا ينطبع
الكبير في القليل من الاجسام وكذلك كان ينكر قول من زعم انه يحدث في المرآة
على مثل تلك الخلقة لمثل ذلك وهو انه قد يرى عند ذلك السماء والاجسام العظيمة
الكثيفة وما لا يجوز ان يوجد في قدر المرآة فبطل ان يرى لاجل حدوث مثل ذلك

فيه قال وقد يكون ذلك نوعا من التخييل والتوهم ولا يكون على الحقيقة رؤية ولا ادراك
كنحو ما يرى في النوم او كنحو ما يتخيل اليه عند جلوسه في السفينة من حركة الشط او تخيل اليه
من دوران ما حوله عند تدوير نفسه وكل ذلك وهم وتخيل وكان يقول ان الادراك
لا ينفك من العلم بالمدرك والعلم انما يتعلق بالمعلوم على ما عليه المعلوم فاذا توهم
وجهه في السيف طويلا وفي المراة الكبيرة كبيرا فانما ذلك تخيل وتوهم ولا يجوز ان يكون
ادراكا وعلما به لكونه بخلاف تلك الهيئة معلوما عليه ضرورة وكان يقول في
الفصل بين ما يكون ادراكا وتخيلا من ذلك ان المعتبر في الفصل بينهما هو بالرجوع الى
ما ذكرنا من كون المرئي على ما راه والمدرك على ما ادركه على نحو ما علمه ضرورة فاما اذا
كان بخلاف ذلك فتخيل وتوهم وكان يقول فيما يرى في النوم ان اكثر ما يراه الرائي
في النوم فهو الذي يكثر فكره وتمنيه له فيعتقده في حال النوم ويتخيل اليه كالواحد الذي
تفكر في الامر ويتمناه ويدبره في نفسه حتى يصير كالمتصور له حتى اذا تيقن حاله علم انه
كالساهي فاذا كان ذلك في بعض احوال اليقظة كذلك تمثل في حال النوم وكان
ينكر قول من يجعل للطبع في ذلك تاثيرا ويقول ان الطبع ليس بمعنى يصح ان يضاف
اليه شي على الحقيقة قال ويجوز ان يكون بعض ذلك من وساوس الشيطان واخطر
ما يعتقده ويخطر له من الشي البعيد ان لا يكون من تاثير الشيطان في القلب لان الدلالة
قد قامت على اصله ان الجسم لا يجوز ان يفعل في غيره شيا قال وقد يكون من دعاء
الملك ايضا فيكون لطفا في فعل الخير وتنبيها على الزجر عن المعصية والرغبة في الطاعة
قال وقد يكون ذلك نوعا من التخييل على نحو ما يكون مثله في حال اليقظة عند كثير
بعض الاشياء التي تحذر وكان يقول ان الاخبار التي وردت في النوم مما يقتضي
المدح يجب حملها على الرويا الذي يكون خاطر خير من قبل الملك لطفا في الترغيب
في فعل الخير وكان يقول في تعبير الرويا ان ذلك قد يكون صحيحا وعلامة لما يحدث
من خير او شر وانما يعتمد في ذلك تاويل الرسل واهل العلم اذا استنبطوا ذلك
من اصولهم وكان لهم على ذلك شاهد من الاصول الثابتة وكان ينكر قول من يرى

من يرى ان ما يراه في النوم كما يراه في اليقظة في جميع الاحوال لان من ذلك قد يكون تخييلا
وتوهما وقد يكون كمن يرى السراب فيظنه ماء فلا يكون كما راى فكما ان التخيل قد يكون
حال اليقظة فكذلك في النوم وكان يقول ان الانسان يعلم ضرورة الفرق بين
ما يراه في منامه وبين ما يراه في يقظته الا ترى ان الانسان ربما راى راسه
في النوم بين يديه وانما يرى راسه بعينيه اللتين في راسه على عنقه وكذلك يرى
الامور المستحيلة التي لا يصح عليها وكيف يصح ان يقال ان ما يراه في النوم كما يراه
في اليقظة وكان يقول في روية الجن والملائكة ان الذي له لا يرون الساعة
هو وجود المانع من ادراكهم في محل ادراكهم ولو وجد الادراك بدل المانع منه
لصح ان يدركوا وكان ينكر قول من يقول ان الذي له لا يرون رقة اجسامهم لان
الرقة لا تمنع الروية وذلك انها في غير محل الروية وما لا يكون في محل الروية فلا
يصح ان يمنع منه كما ان السواد الذي في زيد لا يصح ان يمنع البياض الذي في عمرو
وكان يقول ان الرقة لا تمنع من الروية الا ترى ان الملائكة الذين كانوا يرون
في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم وان بعضهم على رقتهم يرى بعضا وكذلك
يريهم المعاينين للموت مع ضعف المعاينين ورقته ما يراه وكان ينكر قول من زعم
انهم لا يرون لاجل انه لا الوان لهم من قبل ان عنده لا يصح ان يخلو شي من الجواهر
من الالوان وكان عنده اللون والمتلون من ثان وكان يقول على اصل من
يرى جواز الكرامات للاولياء انه لا ينكر ان يرى البعض الملك والشيطان
ويكون ذلك كرامة له وعلامة لولايته لان في ذلك من الامور التي فيها نقض العادة وكان
يقول قد يجوز ان يخيل لبعض الناس فيتوهم انه راى واحدا من الملك او الجن في اجرام
يظهر له فيظن انه ملكا او شيطان ويعتقد في ذلك اعتقادا فاسدا ولا يكون الامر
كما اعتقده وقد بينا مذهبه انه كان ينكر قول من زعم ان الجسم يفعل في غيره شيا
سواء كان جنا او ملكا فاما دخول الشيطان في اجزاء الانسان فان الخبر ظاهر
عن الرسول صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن ادم مجرى الدم وقد بينا

ان جواز دخوله في مخاريق الانسان غير ممتنع في العقل كما ان الجسم اللطيف قد يجوز
دخوله في الظروف والاوعية كذلك لا يمتنع دخوله في الانسان وكان يقول ان
الجن وان دخلت في مخاريق اجزاء الانسان فلا يجب لاجل ذلك ان يكون الصرع
والجنون منه لاجل ان ذلك قد يمكن ان يكون حادثا عند دخوله فيه فاما من
زعم ان الجنون يكون من الشيطان ومن القاء الظل على الانسان فقد اخطأ لما قلنا
ان الشيطان وان دخل في مخاريق اجزائه فلا يصح ان يكون فاعلا فيه شيئا فاما
مس الشيطان فقد يحتمل ان يكون بمعنى وسوسته وتزيينه ودعوته ودخوله في اجزاء
الانسان لا لانه يقدر ان يفعل في غيره شيئا فاما القول في ابليس اهو كان من الملائكة
او من الجن فقد ذكر في كتاب التفسير انه كان من الملك وان قوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم في بعض دون بعض وقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه يحتمل ان يكون
سماه بذلك لاستتاره عن الابصار لان اصل هذه الكلمة من الستر ومنه الجنين
سمي جنينا لاستتاره في بطن امه ومنه المجنون وهو من ستر عليه عقله وان يكون
قوله الا ابليس استثناء من الجنس وهو ظاهر الكلام فاما تسمية الجن والملك بانهم
روحانيون فقد يحتمل ان يكون ذلك لرقة اجسامهم ولطافة اجرامهم حتى شبهوا
بالروح وهو الريح وقد ورد في الخبر ان الملائكة خلقوا من النور والجن من النار
فاما القول في وساوس الشيطان ودعاء الملك فانه كان يقول يحتمل ان يكون
ذلك بان يفعلوا كلاما خفيا بحيث يسمع القلب ويدرك به وعليه كان يتأول
قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس لان الصدر محل القلب ويقرب من السمع فاما
ما يخطر ببال الانسان مما يلقيه الله تعالى في القلوب فقد يجوز ان يكون هو الفكر
وليس يجب ان يعلم الشيطان ما يفكر فيه الانسان ويريده ويعزم عليه لان
الطريق الى المعرفة بالغائب خبر او نظر فقد يمكن ان يكون عزم الانسان نوى فوقع
وسوسة الشيطان ودعاء الملك فيتنبه على فعل الشيء وينصرف عنه بدعاء الملك
ويتزين له فعل الشر ويرغب فيه بدعاء الشيطان ووسواسه فيكون ذلك موافقة لما

لما دعا اليه وزين له ودعوه اياه في فعل الخير والشر من غير ان يكون الملك والشيطان
يعلم ذلك من عزم الانسان وارادته وقد يجوز ان يكون ذلك لعلامات موضوعة
لهم ودلالات منصوبة يستدلون بها على قصد القاصد الى الخير والشر من الناس وقد
قيل ان الختم على القلوب في قوله عز وجل ختم الله على قلوبهم بوضع علامات واظهار
تاثيرات فيها يميز بها الملك والشيطان قلوب اهل الخير والشر واما القول في الجن
والملائكة اهل هم مكلفون ام لا فانه كان يذهب مع اكثر اهل النظر الى انهم مامورون
منهيون مكتسبون لاحوالهم باختيار والقرآن يدل على ذلك بما فيه من ذكر مدح
الملائكة والاخبار عن احوالهم انهم لا يعصون ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وذم
الشياطين وما نعلم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم فيه انه كان يعظم الملائكة
تعظيم المكلفين ويذم الشياطين ذم المامورين المنهيين وكذلك قال تعالى ولقد
ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس فلا ننكر ان يكون في الجن مؤمنون من اهل الجنة
وكافرون من اهل النار وكذلك لا ننكر ما ذهب اليه اصحابنا ان النبي صلى الله عليه
مبعوث الى الجن والانس وان منهم من امن ومنهم من كفر كما قال تعالى مخبرا عنهم فامنا به

**فصل اخر في ابانة مذهبه في فرع من فروع باب القول في التولد مما اختلف
فيه اهل النظر وهو قولهم في الذرة تقع على السفينة الكبيرة هل يجب ان
يرسب بعض الرسوب بوقوعها عليها**

اعلم انا قد بينا لك من مذهبه في باب التولد انه
كان ينكر ان يتولد العرض عن العرض وانه كان يقول ان الحوادث كلها مخترعة
مختارة ابتداء الله سبحانه وتعالى من غير ان يكون منها شيء يتولد الشيء او حادث
موجبا لحادث او سببا مقتضيا من سبب وكان ينكر قول من ذهب الى القول بالطبع
والطبيعة وانهما يوجبان ويسببان ويولدان ويجمع بين الطبايعيين والمعتزلة
في الرد عليهم وانكار مذهبهم في باب التولد والطبيعة ويقول ان احد القولين
مشتق من صاحبه وان من انكر منهم فعل الطبيعة واجاز التولد فقد ناقض فعلى
هذا الاصل جوابه في هذه المسألة ونظائرها لانه لا ينكر ان يرسب السفينة عند وقوع

الذرة عليها لا لاجل وقوعها ولا لان وقوعها عليها يولد الرسوب لها ويوجبه
ولا ينكر ان لا يرسب شيئا بوقوعها عليها وكذلك لا ينكر ايضا ان يقع عليها الجبل
الكبير فلا يرسب شيئا في الماء ويقع عليها الذرة فيرسب فيه وذلك بان يخترع
الله سبحانه عند ملاقاة الجبل لها سكونا وان يحدث فيها حركات سفلا عند وقوع
الذرة عليها وهكذا كان يقول انها اذا امتلأت فغرقت انها لم تغرق لعلة
موجبة من كون ما فيها وبه كان يجيب عن مسألة القفيز الزائد على الكر اذا طرح
في السفينة فغرقت منه انها لا تغرق لاجل الكر ولا لاجل القفيز وانما غرقت لاجل
ما فعل الله تعالى من حركتها اسفل وعلو الماء عليها وكذلك كان يقول فيما يحدث
من السكر عند شرب الشراب المسكر وما يحدث من الشبع عند اكل الطعام والري عند
شرب الماء والبرء عند شرب الدواء والاحتراق عند مماسة النار وسقوط
الحجر عند الارسال في الجو ان كل ذلك ليست بمعان موجبة عن طبع يوجبها ولا حادثة
عن سبب يولدها وان جميع ذلك اختيار الله عز وجل يحدثها على عادة اجراها
في احداثها ويمكن اختلاف الحال في وقوعها وحدوثها وان يحدث وان لا يحدث
وان يحدث على بعض الوجوه دون بعض وكل مبني على اصله في ان المحدث
لا يصح ان يفعل في غيره شيئا ولا ان يكون الميت مكتسبا ولا فاعلا وان
جميع الحوادث مخترعة لمحدث واحد مختار في احداثها يحدثها على ما يريده وعلى الوجه
الذي يصح ان يحدث ولا يستحيل حدوثه عليه فاعلم ان شاء الله تبارك وتعالى

فصل اخر في ابانة مذهبه في باب وجوب النظر وما يتعلق به من ذكر مذاهبه في معنى العقل ومعنى النظر والطريق الذي به يعلم وجوب النظر وذلك مقدمة لما يريد ان يتبعه من ذكر الكلام في ادب الجدل واحكامه ورسوم المعارضات والمناظرات

اعلم انه كان يذهب في معنى العقل الى انه هو العلم
ويعتمد في ذلك اللغة وما عليها اهلها من فائدة معنى هذه الكلمة وذلك انهم لا يفرقون
بين قول القائل عقلته وعرفته وعلمته ويحيلون قول القائل اذا قال عقلته ولم اعلمه

ولم اعلمه او يقول علمته ولم اعقله كما يحيلون قولهم اذا قال عرفته ولم اعلمه فكما تبين
بذلك ان العلم والمعرفة معناهما واحد فكذلك يبين بمثله ان العقل والعلم معناهما
واحد وكان يقول ان علم الله تعالى انما لا يسمى عقلا لاجل ان الامة قد منعت
من ذلك واوصافه واسماؤه طريقها التوقيف وكان يقول انه لا يقال لكل من
علم شيئا انه عاقل مطلقا كما لا يقال ايضا لمن عرف بابا او مسألة انه عالم مطلقا
حتى يقيد الكلام فيقال هو عالم بكذا لاجل وقوع اللبس والابهام في اطلاقه فكذلك
سبيل القول في اطلاق وصف القائل بانه عاقل وكان يقول انه لا يختص من ذلك
علم ضروري من علم مكتسب وقد جرت عادة اهل اللغة ان يقولوا العقل نوعان
غريزي ومكتسب ويشيرون بالغريزي الى الضروري الذي لا يجتلب بالنظر والفكر وبالمكتسب
الى العلم الذي يستجلب بالنظر والاستدلال وكان يقول ان ما جرى عليه اطلاق
القول عند الفقهاء والمتكلمين من ان التكليف يتوجه على العاقل فالمراد بذلك العالم
باكثر المنافع والمضار المميز للخير والشر الذي يصح منه النظر والاستدلال والاستشهاد
بالشاهد على الغائب فلذلك لم يقولوا للطفل والمجنون والبهائم انها تعقل مطلقا
وان كانت تعلم كثيرا من المعلومات ضرورة وكان يقول انه ليس يراعى في صحة تسميته
العلم عقلا اجتماع علوم ضرورية كما ذهب اليه الجبائي بل كل علم عقل وكل عقل
علم من طريق المعنى فاما الاطلاق والتعارف في ذلك فعلى حسب ما بيناه وكان
يقول ان معنى النظر المقرون بذكر القلب هو الفكرة والتامل وفي ذلك نحو ان يفكر
فيما يشاهد ليرد اليه حكم ما لم يشاهد فيعلم مماثلته لحكمه من جهة اللغة وقد بينا فيما
قبل ما كان يذهب اليه من شروط النظر الذي يحدث عنه العلم فاذا حصل النظر
على تلك الشروط التي ذكرناها قبل وجب العلم بحكم المنظور فيه اما على طريق مماثلة
ما شاهد او على طريق مخالفته وكان يذهب الى ان ذلك النظر على تلك الشرائط
يثمر العلم لا على معنى التولد كما يذهب اليه المعتزلة في قولها ان النظر يولد العلم وكان
يقول ان وجوب النظر فيما يجب فيه النظر يعلم سمعا وينكر قول من قال من المعتزلة

انه ذلك يعلم ضرورة وكان يقول انما يعلم حسن النظر ابتداءً وانتهاءً بعلم ب
وهو ان يحدث النظر موافقاً لامر الله عز وجل على سبيل ما يعلم به ساير ما يعلم حسنه
ولذلك كان يقول ان سبيل وجوب ايجاب النظر كسبيل وجوب ايجاب
ساير الشرايع ان طريق ذلك اجمع السمع وكان ينكر قول من ذهب من اصحابنا
ومن المعتزلة الى ان وجوب بعض ذلك يعلم ضرورة او من جهة الخواطر المخوفة او
المحذرة وكان يقول ان ذلك غير معتمد ولا موثوق به من جهة الخواطر لانها
تتكافأ وتتعارض ثم كان يقول ان الواجب قد يتقرر وجوبه على المكلف وان
لم يعلمه واجباً عليه وذلك كقول الداعي صاحب المعجزة اذا قال انظر في معجزتي
فانك ان لم تنظر فيها عذبت وعوقبت فان هذا القول من الصادق ايجاب عليه
وان لم يكن قد علم صدقه ولا تحقق صحة معجزته عنده بل يكون حاله ان لو اراد النظر
في ذلك لوجد الى العلم بصدقه سبيلاً واذا كان كذلك تقرر عليه وجوب ما يجب
علم او لم يعلم اذا كان المخبر له بذلك ذا معجزة صحيحة وقد بينا فيما قبل مذهبه في انه
يقصر الواجبات على السمع دون العقل ويقول ان التكليف كله سمعي وان العقل
لا يوجب شيئاً ولا يكلف العاقل من جهته شيئاً وان حكم من لم تاته الدعوة
ولم تبلغه الرسالة الوقف لا القطع على افعالهم بقبول ولا رد ولا ثواب
ولا عقاب ولا طاعة ولا معصية ولا حسن ولا قبيح وكان يقول ان الواجب
ما لا يؤمن فيه ان ترك العقاب باغلب الامور او يتيقن وان ذلك مما لا يمكن
التوصل اليه عقلاً لاجل انه لا دليل فيه على ما يكون في العواقب من المضار
والمنافع فلذلك كان يعتمد فيه على السمع الصادق ويعدل عما يتكافأ فيه
الظنون وتتنادى فيه الآراء. **فصل اخر في ابانة مذاهبه في معنى الدليل والاستدلال**
والدلالة والمستدل والمستدل عليه والدال والمدلول ويتضمن ايضاً الكلام في ابانة
مذاهبه في باب الاستدلال واقسامه والاستشهاد وانواعه
اعلم انه كان يقول ان معنى الدليل والدال كمعنى العليم والعالم في انه ماخوذ

ماخوذ من الدلالة كما ان عالماً ماخوذ من العلم وكذلك عليم وكان يقول ان الدلالة
هي العلامة التي بها يدل الدال على المدلول عليه من اشارة او اثر او حكم يقتضي
لحكم مقتضى وكان يقول انه قد يوضع الدليل والدال في موضع الدلالة توسعاً
لاجل ما بين الدال والدلالة من التعلق وهذا كما يقولون للمعلوم علم وللمقدور قدرة
لما بينهما من التعلق وكان يقول الاستدلال له معنيان احدهما انتزاع الدلالة
والثاني المطالبة بالدلالة فاما اذا كان انتزاعاً للدلالة واستنباطاً لها
فانه قد يصح من واحد ويكون ذلك حال المفكر والناظر واما اذا كان الاستدلال
بمعنى المطالبة بالدلالة فانه يكون مقتضياً لاثنين مطالب بالدلالة ومطالب
بها وكان يقول ان المستدل عليه هو المحكوم به وهو الحكم وكان يقول ان
الاستدلال هو النظر والفكرة من المفكر والمتامل وهو الاستشهاد وطلب
الشهادة من الشاهد على الغايب وكان يقول معنى قولنا شاهد وغايب
كمعنى قولنا اصل وفرع ومنظور فيه ومردود الى المنظور فيه ومعلوم ومشكوك فيه
مطلوب علمه من المعلوم وكان يقول ليس المراد بالغيبة ههنا البعد والحجاب وانما
المراد غيبة العلم وذهاب العالم عن العلم به وكان يقول في معنى المشاهدة والشاهد
ان ذلك يرجع الى المعلومات التي هي الاصل في باب الاستدلال وكان يقول انه
لا ينكر ان يكون اصل علم الاستدلال علم الاضطرار ولا ينكر ان يكون اصل علم
الاستدلال ايضاً لان المعلوم بالاكتساب قد يثبت فيصير اصلاً لغيره كنحو ما علمنا
من اثبات الاعراض التي ليست بمدركة بالنظر ثم جعلنا العلم بذلك اصلاً للعلم
بحدثه وكان يقول ان المستدل انما يطلب باستدلاله علم ما لم يعلم بان يرده الى
ما علم وينتزع حكمه منه وكان يقول ان سبيل المحسوسات والمعلومات ضرورة في باب
العقليات كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة في انها الاصول
والامهات واليها يقع الرد وعندها منتهى المطالبة ويقبح من السائل فيها ان يقول
لم وكان يقول في اقسام الاستدلال وطرقه ان ذلك على انحاء فمنها ما يحمل القول

في الغايب عن حواسنا كسبيل ما يحضرنا في انا نعرف الذي يحضرنا باستدلال
كما نعلم ما غاب عنا وذلك كالذي يظهر منه الافعال منها بيننا فيدل على انه
حي عالم قادر فسبيل العلم بانه حي عالم قادر كسبيل العلم بمن ظهرت منه الافعال
وهو غايب عن حواسنا لان طريق العلم بان الذي غاب عنا حي عالم قادر هو
طريق العلم بان من يحضرنا حي عالم قادر ولسنا نقول ان من غاب عنا حي عالم
قادر قياسا على انا لم نشاهد فاعلا الا حيا عالما قادرا ومن قال ذلك
كان غالطا بل نقول ان العلم بالقديم انه حي عالم قادر بظهور افعاله الحكمة
منه وذلك انه لو جاز ان يظهر العالم على اتقان صنعة ممن ليس بعالم ولا حي قادر
كان ظهور الاعراض ممن ليس بعالم ولا حي قادر اجوز فدلت افعال القديم على
انه حي عالم قادر كما دلت افعال الانسان اذا كانت محكمة على انه عالم قادر
حي اذ كان الطريق الى ان العالم منا عالم قادر حي هو الاستدلال لا المشاهدة
وذلك الفعل هو الذي يعلم بظهوره حيوة من ظهر منه منا وقدرته وعلمه وكذلك فعل
القديم عندنا يعلم به حياته وعلمه وقدرته استدلالا لان هذا كما انا اذا علمنا
بالكتابة الظاهرة منا ان لها كاتبا وبالبناء ان له بانيا وبالفعل ان له فاعلا
لانه لو جاز حدوث العالم والاجسام [الا من فاعل] ثم راينا كتابة وبناء وفعلا ولم نخبر الذي
بناه وكتبه وفعله حاضرا لحواسنا استدللنا بالكتابة التي وجدناها وبالبناء
والفعل ان لها بانيا وكاتبا وفاعلا لانه لو جاز حدوث العالم والاجسام
لا من فاعل لم يكن ذلك ابعد من ظهور الكتابة لا من كاتب ومن حدوث الاعراض
لا من فاعل فلما كان الفعل الذي يحضرنا يعلم فاعله بحدوثه فكذلك الكتابة والبناء
وكل فعل وكتابة يعلم به ان له فاعلا وكاتبا ومن هذا الضرب من الاستدلال ايضا
ان يستدل على الشيء بان ينقسم في العقل الى اقسام فيفسد الاقسام كلها
الا واحدا فيعلم ان ذلك القسم هو الصحيح وكان يقول في النوع الاخر من الاستدلال
كنحو ما ذكر الله سبحانه من التنبيه لمنكري الاعادة على الاستدلال بالابتداء على الاعادة

الاعادة لما قال اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
بلى فقال ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وقال وهو اهون عليه فكرر
ذلك فنبههم على الاستدلال بالانتهاء على الابتداء وعلى الاعادة بالابتداء
الذي اقروا به واعترفوا بصحته فاراهم ان ما صلح للابتداء من القدرة فهو يصلح للاعادة
وكان يقول والنوع الاخر من الاستدلال هو كاستدلال المستدل بقدرة
الله سبحانه على خلق اجزاء الخردلة مجتمعة لا افتراق بينها على انه قادر على خلقها
متفرقة لا اجتماع بينها كما انه لما قدر على تحريكها قدر على تسكينها وكان يقول
ان ما ذكره بعض الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغايب في قوله
يجوز ان يكون الشيء موصوفا في الشاهد بصفة من الصفات لعلة من العلل فالواجب
ان يقضي بذلك على الغايب اذا استحقت العلة لان ذلك هو طرد العلة في
المعلول مع ذلك كالمتحرك والعالم الذي انما كان عالما متحركا لوجود الحركة والعلم
فواجب ان يقضي بذلك على الغايب في كل عالم ومتحرك وكان يقول ان هذا النوع من
الاستدلال قد يؤكد بان يقال اذا كان الشيء في الشاهد موصوفا بصفة من
الصفات لعلة من العلل ولم يقم دليل على موصوف بتلك الصفة في الغايب
الا قام على وجود تلك العلة به فواجب ان يقضي على ان كل موصوف بتلك الصفة
في الغايب فلاجل وجود تلك الصفة وكان يقول انه اكد ذلك بان يقال كل
موصوف في الشاهد بصفة من الصفات لعلة من العلل وما دل على العلة فهو الدال
على حكمها ولم يدل على ان الموصوف بالصفة الا ما دل على تلك العلة فالواجب
ان يقضي بذلك على الغايب وكان يقول على هذا انه قال من ليس لما لم يشاهدوا
نارا الا حارة ولا فاعلا الا جسما فهم يحكمون على كل فاعل انه جسم وعلى كل
نار بانها حارة اجيب عن ذلك بان يقال له انا لسنا نعلم ان النار الغائبة عنا
بالاستدلال عليها بالنار الحاضرة بل نعلم ان ما وقع عليه اسم نار في الحاضر والغائب
فهو حار بتوقيف اهل اللغة لنا على ان ما كان بهذا الضرب من الحرارة والخفة والبنية

فهو نار لانهم وقفونا على ذلك ولو قد حنا ماء ورأينا نارا لكنا نسميها نارا وان لم
يرها اهل اللغة بالتوقيف المتقدم منهم فالقول في النار الحاضرة كالقول في النار
الغائبة ولسنا نقول ان النار الغائبة حارة لاجل ان النار الحاضرة حارة و
كذلك اذا سالنا اهل اللغة فقلنا ما الجسم اشاروا الى المجتمع فلا يسمى في الغائب
والحاضر شيء جسما الا ما كان كذلك ولسنا نقول ان الجسم في الغائب مجتمع لاجل انه
في الشاهد مجتمع وقول القائل هل شاهدتم فاعلا الا جسما خطأ لان الفاعل
لا يعرف فاعلا بالمشاهدة بل الفاعل في الحاضر عندهم تنبه فاعلا جسم على التوسع
بل في الاجسام على الحقيقة فانه اعتبر حكم الشاهد فيجب انه لا يثبت فاعلا الا اجساما
لانه لم يشاهد فاعلا الا اجساما فان كان لم يكن الفاعل فاعلا لانه جسم ولا كان
يعلم جسما بظهور الفعل منه لانه يكون جسما فعل او لم يفعل وكانه يقول في باب الاستدلال
بالشاهد على الغائب انه قال كيف يكون حال من نشأ في بلد وبقعة لم ير بها
فيها انسانا الا اسود او في بحر لم يشاهد فيه ماء الا عذبا هل يجب عليه ان
يقضي بانه لا انسان الا اسود ولا ماء الا عذبا فقال لا يجب عليه ذلك لان الانسان
الذي شاهده لم يكن انسانا لانه اسود الا ترى انه بيده سوداء وليت بانسان
ما دل وانما سمينا كل من كان بهذا الضرب من التركيب انسانا وكل ما كان بهذه الهيئة
من الالوان سوادا بتوقيف اهل اللغة لنا على ذلك لا لاجل انا لم نشاهد الا هكذا
وكذلك كانه يقول انه من لم يشاهد ماء الا عذبا انه لا يجب عليه ان يحكم ان لا ماء الا
عذب وذلك انه لو كان كذلك لكان معنى انه عذب انه ماء وكان كل من ادرك
كونه ماء ادركه عذبا من جهة وجوده بيده وملاقاته بجسمه فلما كان قد يدركه ماء
من لا يعلمه عذبا لم يكن عذبا لانه ماء ولا كان معنى انه ماء انه عذب بل يجب على
موضوع هذا الجواب ان يقضي بذلك على الغائب ولان اهل اللغة اذا وقفونا
على ان ما كان من الماء بهذا الطعم فهو عذب حكمنا بان كل ما كان في مثل طعمه من
الماء عذب واذا لم يوقفونا على ان كل ما طعمه كهذا الطعم عذب لم نحكم بانه عذب

عذب حتى يوقفونا على اسمه وعلينا ان نجوز في قدرة الذي خلق هذا الطعم ان يخلق
خلافه وكتبه كانه يجيب عن سؤال من يقول اذا لم تشاهدوا شيئا الا محدثا فيجب
ان يكون كل شيء محدثا واذا لم تشاهدوا شيئا الا اعراضا او جوهرا او جسما فيجب ان
تحكموا بانه لا شيء الا كذلك واذا لم تجدوا انسانا الا من نطفة ولا نطفة الا من انسان
فيجب ان تحكموا بان كل انسان كذلك وكذلك انه لم تشاهدوا حادثا الا ما حدث
من اصل او من غير اصل فالواجب ان تحكموا ان كل حادث كذلك فطريقة جوابه في
جميع ذلك طريقة واحدة وهو انه يقول انا انما نوجب القضاء بالشاهد على
الغائب ونرد الحكم الى الحكم اذا استوى معنياهما وانعقدت علتاهما وكان
لاحدهما مثل ما لصاحبه واذا لم يكن الشيء شيئا لانه جوهر ولا لانه عرض ولا لانه
جسم ولا لانه لا يخلو من واحد منهما لم نوجب القضاء بذلك على الغائب وانما كان
انما ثبت الشيء شيئا اذا اثبتناه موجودا ثم ننظر بعد ذلك فيما عداه من اوصاف
فنحكم له بمثل حكمه فانه اوجبت الدلالة ان يكون جوهرا او عرضا او جسما حكمنا له
بذلك وان اقتضت الدلالة ان يكون بخلاف وصفها اثبتناه شيئا واحلنا
وصفه بشيء من ذلك وذكر في النقض على ابن الريوندي انه لا ينكر حدوث
حادث ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واشار بذلك الى ما يجري مجرى الاسم
لانه حصلت التسمية بالعرض على ما يعرض في الجسم ولا يبقى لا على ما يختص بنوع ما
وجنس وكذلك الجوهر حصلت له التسمية على التقريب لا على التحقيق وقسمة
الحوادث عنده احد هذين القسمين اما حادث يحتاج في حدوثه الى محل
او حادث يستغني في حدوثه عن محل فالمحتاج الى المحل هو نوع العرض والمستغني
هو المسمى جوهرا والمركب منه جسما ولم يكن شيء من ذلك حادثا لانه بعض
هذه الاوصاف ولا كان موجودا لذلك ايضا فلذلك جاز وجود موجود
خارج عن هذه المعاني وهكذا اعتبارنا في الانسان الذي هو من نطفة بانه انما
كان انسانا لانه من نطفة وهل معنى انه انسان انه من نطفة فاذا وجد

اهل اللغة يشيرون الى ما كان بهذا التركيب المخصوص المؤلف على هذه البنية
بانه انسان لاجل ما هو عليه من التركيب والبنية علمنا انه كان انسانا لاجل انه
بهذا التركيب فقضينا بان كل ما كان على مثل تركيبه انسان ورجعنا في اطلاق
الاسم عليه الى توقيف اهل اللغة وهكذا قولنا في الحادث اذا احدث في
اصل انه كان مما يقتضيه كنحو اقتضاء الاعراض محالها فذلك حكم واجب
لها وكونها اعراضا تقتضي فيها بذلك حيث ما كانت واين ما وجدنا ما محالها
فلا تقتضي محالا وهي بهذا الوصف مباينة للاعراض واذا كان كذلك لم يجز ان تقتضي
بانه لا يحدث حادث الا في اصل على معنى انه لا يحدث الا في محل اللهم الا ان يريد
المريد بقوله لا يحدث حادث الا من شيء او عن شيء او من اصل او عن اصل انه
لا بد له ممن يحدثه فهو كذلك وهو صحيح ولكنه ليس كل حادث يقتضي ما يحدث
فيه وان كان كل حادث يقتضي ما يحدثه والحدوث يوجب ذلك ويقتضي
شمول هذا الحكم كل حادث من حيث حدوثه فعلى ذلك كان ترتيب هذه الابواب
ورسم هذه الرسوم في طرق الاستشهاد وفيما ذكرناه من ذلك تنبيه على ما
وراءه فعلى ذلك يعتبر ما لم نذكره فاعلمه ان شاء الله تعالى فصل اخر
في ابانة مذاهبه في باب الجدل واحكامه وآدابه وما يتعلق بذلك من فروعه
ويبتنى عليه من الزوائد والاسئلة فيه وذكر الفرق بين النظر والجدل و
الابانة عن معنى السؤال واقسامه والمعارضة وانواعها وعلامة العلة
الصحيحة وما يبين بها من الفاسدة وذكر معنى الحد والحقيقة وما يجتمعان فيه من العلل
وما يفترقان وما يجري من الكلام مجرى الاستغراق وما يجري مجرى الالزام وما
يجب على السائل والمسؤول من التحرز والتيقظ وضبط ما يذكرانه في تقييد الكلام
بما يجب ان يقيدا به وما يعد انتقالا وما لا يعد وذكر غاية ما ينتهي اليها المتناظ
بهم وذكر وجوه الانقطاع واقسامه ومعناه وما يتعلق بذلك كله اعلم ان
هذا باب كبير ويجمع فنون العلوم ويقتضي استقصاء الكلام فيه كتابا مفردا

يتعلق به

مفردا جامعا لمعانيه بذكر الاسئلة المستقصاة والابانة عن الفروع التي بها
وباصولها وتتفرع عنها وفي الوقوف على ذلك وتفهمه والاشتغال به فوائد
جمة ومنافع للمناظرين سائلا ومجيبا فاول ذلك انا قد ذكرنا معنى النظر و
اقسامه والمراد به ههنا هو بعض معانيه وبينا ان ذلك واجب على المكلف في
طلب معرفة ما لا سبيل الى معرفته الا بالنظر وذلك مثل الكلام في حدث العالم
وما يتعلق بذلك من مبانيه وقواعده وهو اصل الدين وبه يتعلق اثبات الصانع
وعنه يتفرع النظر في صفاته واحكام افعاله وهو كوجوب النظر والتفكر في العالم
هل هو محدث او قديم وافراد القديم بحكمه وتخصيص الحوادث بوصفها وتمييز
احدهما من صاحبه وتحقيق العلامات والدلالات التي تقتضي افراد كل واحد منهما
بحكمه وجملة النظر الذي يؤدي الى معرفة اصول هذا الباب وما يتفرع عنها
من ذلك واجبة لما بينا انه كان من مذهب الى ان معرفة الله تعالى اكتساب بالنظر
والاستدلال والفكرة والاستشهاد وان من طريق ذلك النظر فيما ذكرنا من
اثبات الاعراض واثبات حدوثها وتحصيل العلم بان الجسم لا يصح ان يكون قد
انفك منها وقتا او ينفك منها وقتا وانه ما لا ينفك من الحوادث محدث وان هذا
النوع من النظر وما جرى مجراه واجب على المكلف لما يجب عليه من معرفة الله تعالى
وانها لا تقع الا عن النظر وذلك هو فكر القلب والاعتبار فاما النظر اذا كان
بمعنى الجدل فقد يكون في حال واجبا وفي حال ندبا وتطوعا وذلك عند استرشاد
مسترشد وطعن طاعن لينبه غافل ويتبين طاعن خلاف ما توهمه وينكشف له
الحق مما لا علم ويتضح له وجهه بامارته اللائحة وذلك هو ما ادب الله عز وجل
به نبيه صلى الله عليه وسلم وحث سائر الخلق على الاقتداء به فقال ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وقال في اية اخرى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فاما ان المجادلة بالاحسن هي الحسنى وهي النظر فيه
المثلى وان ما كان بخلافها فمذموم وهو ما ذكره ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم

خصومه وبان ايضا ان معنى قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا
فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره بمن قد اوضح رشده وظهر عناده
وبين زيغه وانقطع عذره وقامت الحجج عليه فاما اذا التبس امر من امور الدين
في اصل او فرع فاسترشد من التبس عليه وجب ارشاده وتنبيهه وتذكيره فاذا
توهم متوهم فيما هو حق انه باطل وتصوره بخلاف صورته فاخذ يذب عنه ويطعن
على الحق قالوا اوجب في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يدفع عن ذلك ويبين
له وجه خطائه ليرجع عنه ويتبصر وكل نظر او جدل على غير هذه الوجوه فساقط الفائدة
وهكذا اقول في النظر في فروع الدين للعالم المجتهد المستحق لنفسه وليفتي غيره
غير انه كان يفرق بين حكم النظر في الفرع والاصل فيقول ان النظر في الاصل من فروض
الاعيان والنظر في الفروع من فروض الكفايات فاذا قام به البعض سقط عن
الباقين وكان يثبت للمناظرة في الفروع ايضا فائدة وان كان اصله ان كل مجتهد
فيها مصيب وهو ان يرده الى الاشبه بالحادثة لكيلا يبعد في قياسه فيبعد عن
وجه الصواب ولم يكن ينكر ان يكون في حكم حوادث الفروع اشبه وغيره فان
صادف المجتهد الاشبه كان مصيبا وان قصر عنه كان على اجتهاده ماجورا ولم
يكن بتقصيره عنه مأزورا وكان يقول ان الجدال والنظر يتفقان فيه فهو ان المجادل
مناظر ومفكر ومستعمل لما يؤدي اليه فكره والوجه الذي يختلفان فيه فهو ان الجدل
لا يصح الا من اثنين والنظر قد يصح من واحد لانه قد يكون فكره اعتبارا وتاملا واستدلالا
واصل معنى الجدل من قولهم جدلت الحبل اذا فتلته واحكمت فتله ومنه يقال درع
مجدولة ومنه يقال للحبل الجديل وذلك بمعنى مجدول كما يقال قتيل بمعنى مقتول
وخضيب بمعنى مخضوب فعلى هذا الاشتقاق كان المناظر اذا جادل فانما غرضه احكام
طريقته ولي صاحبه عما يقوله ونقله عنه الى غيره واما اذا كان من جدلته اذا ضربته
على الجدالة وهي الارض فتاويل المجادلة تاويل المصارعة لان المناظر لصاحبه كالمصارع
المغالب يروم ان يغلبه في كلامه ويرفعه عن طريقته وكان يقول ان معنى السؤال

في حقيقته هو الاستخبار ومعنى الاستخبار طلب الخبر وذلك على وجهين احدهما
استعلام والثاني تقرير وتذكير وتنبيه على ما يبنى عليه بعد واعلم انه لا بد ان
يعلم ان هذا التحديد انما يقع بالسؤال المستعمل في الجدال وذلك انه انما جعل ذلك حدا
لنوع السؤال بعض لوجود سؤال ليس باستخبار كنحو سؤال العبد ربه تعالى
اذا قال رب اغفر وارحم فان هذا مما يسميه اهل اللغة سؤالا وليس باستخبار
ولكنه انما يطلق ذلك في باب الجدل على بعض ما هو مستعمل في الجدال فيكون تقدير
معناه السؤال الجدلي او السؤال الذي وضع للاستعلام او للتقرير فهو نفس
الاستخبار وكان يقول ان السؤال ينقسم اربعة اقسام فاول ذلك السؤال
عن المذهب وهو ان يقول ما تقول في كذا فاما ان يتقدم معرفته بمذهبه فيستغني
عن هذا السؤال لانه انما يستعمل هذا السؤال لاستعلام المذهب فاذا علمه كان له
ان يبتدئ فيطالب بالدلالة عليه وذلك كنحو من عرف من اعتقاده ومذهبه القول
بحدث العالم فيبتدئ بالمطالبة بالدلالة على حدث العالم فيصح هذه المطالبة
ابتداء وكان يقول ان الاحتياط في ذلك مع هذه الحالة ان يسال عن المذهب
ولا يدع السؤال من قبل ان المذاهب النظرية التي طريقها الاجتهاد فقد يمكن
فيها الرجوع ويجوز على معتقده تركه والعدول عنه فالاحوط ان يقرر عليه ذلك
سؤالا حتى يبين له منه ما لا يمكنه بعد ذلك ان يرجع فيه فكذلك ليس له
ان يدع السؤال عن الدلالة بان يترقى الى المنزلة الثالثة وهو المطالبة بوجه الدلالة
ان غلب على قلبه انه يستدل بنوع من الدلالة معلوم مخصوص لجواز ان يستدل
بغيرها وان يكون قد بدا له في الاستدلال بها فلذلك ليس له ان يدع السؤال عن
المذهب وكان يقول ان السؤال على قسمين احدهما سؤال حجر والثاني سؤال
تفويض ومعنى الحجر هو ان يحجر ويمنع مما عداه وهو ان يقول اكذا ام كذا وسؤال التفويض
هو ان يفوض اليه الجواب فيقول ما تقول في كذا مطلقا فيكون قد فوض اليه وخيره
في الجواب وقد فرق مفرقون بين سؤال الحجر والتفويض بان قالوا سؤال الحجر

هو الذي جوابه جزء منه كقول القائل كان كذا او لم يكن فيكون جواب المسؤول انه
قد كان او لم يكن وما اشبه ذلك قال فهو جزء من سؤال السائل وسؤال النقيض هو
ان لا يكون في جوابه شيء منه كقول السائل كيف كان فيجيبه المسؤول بان يقول
كذا وكذا فلا يكون في جوابه شيء من سؤال السائل وقد يضع السائل في سؤال الجحد
ما لم يكن المسؤول ان يجيبه باثبات شيء مما ذكر في سؤاله فهو كسؤال القائل عن انه ليس
بقائم ولا قاعد فيقول اقائم فلان ام قاعد فلا يكون جوابه الا ان يقول ليس بقائم
ولا قاعد فاما اذا سأل عن امرين لا بد من احدهما فان المسؤول يجيبه باحدهما والله اعلم
انه كما ينقسم السؤال الى اربعة انحاء فكذلك الجواب ومعنى الجواب هو الاخبار
عما يتعلق به السؤال وكل نحو من السؤال يليه نحو من الجواب وقد يكون الجواب ناقصا
وزايدا او يكون مطابقا للسؤال والاولى ان يكون مطابقا له ثم بعده الزايد عليه والناقص
ليس بجواب على الاطلاق وكذلك السؤال قد يكون حاصرا للمسؤول عنه وقد يكون محتملا
لما عداه واولى السؤالين ان يكون السائل قد حصره فيما يسأل عنه وقصره عليه قصرا
لا يتعداه ليكون ابعد من مراوغة المجيب وذلك انه اذا سأل السائل سؤالا محتملا فللمجيب ان
يقسمه فيرده الى المرتبة الاولى في السؤال حتى يبتدي من يسأل سؤالا مستانفا والاولى
في السؤال والجواب ان يكونا على قدر المقصود ومطابقا للمطلوب لا يتعداه بزيادة ولا
نقصان والواجب على السائل والمجيب الاحتياط بذلك بغاية ما يمكن فاما اذا كان
سؤال السائل محتملا فللمجيب ان يقول ان اردت كذا فالجواب كذا وان اردت كذا
فالجواب كذا والا ان يقول له سؤالك محتمل فاحصره في اي الامرين اردت وبين
الغرض منهما ليقع الجواب عنه على حسبه وكان يقول ان الاختلاف انما ينقسم
في ظاهر ما يقتضيه الانقسام الى اربعة اوجه فاما ان يكون في نفس المقالة وفي علتها
او فيها لا في علتها او في علتها لا فيها نفسها فاما الاختلاف في المقالة وفي علتها
فهو كخلاف الناس وذلك كالخلاف بيننا وبين الملحدين فان اراد السائل اذ عرف
المقالة وذكر المجيب العلة وجه ايجابها للحكم ان يأخذه باجراء العلة فعل وان شاء

وان شاء ان يأخذه بتصحيحها وايجابها ما اوجبت ان كانت فاسدة كان له ذلك
وهذا هو الكلام في القسم الرابع ومثال ذلك في اعتلال الملحدة فيما يدعيه من قدم العالم
بانه لم يشاهد جسما حدث بعد ان لم يكن ولم يصح عنده بذلك خبر وانه لا يتصور في
وهمه ولا يضبطه نفسه فعند ذلك ان شاء السائل اخذه باجراء العلة فقال له
كذلك يعني انه ليس بقديم لانك لم تشاهد جسما قديما لم يزل موجودا بل ذا البعد من
ان يكون شاهده على ما ذكرته وكذلك فاجعل ايضا انه يوجد انسان ليس باسود
اذ لم يكن شاهدت انسانا الا اسود وان شاء السائل اخذه بتصحيح العلة فقال
له ولم زعمت ان ما لم تشاهده ولم تخبر عنه لم يثبت ولا يجب الاقرار به ولا تجويزه
ولم زعمت ان سبيل الاستدلال هذا ولم ابيت ان يكون في المعقول ما ثبت بالعقل
وان لم يتصور في الوهم ولا شوهد وكذلك ايضا على هذا المثال لو سأل موحد ملحدا
فقال ما قولك في الاجسام امتناهية هي ام غير متناهية فقال له الملحد ليست الاجسام
متناهية فقال له الموحد ولم زعمت ذلك فقال الملحد لاني لم اشاهد جسما الا وبعده
جسم فقضيت بذلك على ما غاب عني من الاجسام انها لا غاية لها ولا نهاية فللموحد
ان يقول له ولم زعمت انك اذا لم تشاهد جسما الا وبعده جسم وجب ذلك انه
لا نهاية للاجسام فان قال له الملحد لان المعقول هو ما شاهدته ولا يجوز الخروج عن
المعقول فحكمت بما شاهدت على ما غاب عني انه لا نهاية له فللموحد ان يقول له فلم زعمت
انك اذا لم تشاهد جسما الا وبعده جسم فلا معقول الا ما شاهدته ولا معلوم الا ما احس
وان المعقول مما غاب كالمعقول فيما شوهد وكان للموحد ان يقول له ايضا ينبغي
ان يستحيل ايضا وجود اجسام في الغائب لا نهاية لها ولا حد لان ذلك خلاف
الشاهد واذا كانت علة الملحدة في احالة وجود اجسام لا اجسام بعدها انه
خلاف الشاهد فيجب ان يحيل ايضا وجود اجسام لا اخر لها لان ذلك خلاف الشاهد
فمطالبة الموحد للملحد بوجه دلالة البرهان واخذه اياه باجراء العلة توجب مناقضة
مذهبه اذ كانت علته في انه لا جسم الا وبعده جسم توجب انكار اجسام لا نهاية لها

في الغائب وهذا اذا لم ينازعه في العلة واخذه بطردها فاما اذا نازعه فيها وقال
لانك قد تحكم انه لا جسم الا وبعده جسم لان القول بجسم لا جسم بعده خلاف الشاهد
فيما انكرت انه لا يعلم شيء الا بالمشاهدة ولا يعلم شيء الا بالحس اذ كان ما خالف
الحس فليس بمعقول ولا يجوز الحكم بما ليس بمعقول واذا الزم الموحد الملحد هذا الالزام
فاوجبه عليه فهو يمكن امرين اما ان يركب هذا ذلك ما لزمه او يمتنع منه فان امتنع
انكسر بانه اذ كان يوجب عليه ان لا يقر الا بما شاهد وان اجاب الى ذلك و
الزم نفسه انه لا يعلم شيء الا بالحس والمشاهدة قيل له حينئذ ابالحس علمت انه
لا يعلم شيء الا بالحس ام بغيره فان قال بالحس ادعى على حواس الناس وشاهدهم
ما ليس فيها وان قال بغير الحس نقض قوله قال وهذا وجه من المطالبة على اعتلال
الملحد من غير جهة اخذه باجراء علته قال وللموحد ايضا ان يطالبه من طريق اخذه
باجراء العلة ان يقول للملحد ولم زعمت ان ما لم تشاهده ولم تعقله في الشاهد فلا
يجوز ان يكون معقولا وما برهانك على صحة هذه الدعوى مع خلاف غيرك فيها وله
ان يقول ايضا من باب مطالبته باجراء العلة كذلك لم يعقلوا بالمشاهدة ان
الاجسام لم تزل قديمة لا الى غاية ولم يكونوا في الازل عالمين احياء قادرين
مشاهدين لها واذا لم يكونوا كذلك فقد خرج عن معقول الشاهد انها قديمة
فلا يجب القول بقدمها كما زعمت انه لا يجب القول بحدثها لاجل انها لم تشاهد
محدثة وللموحد ايضا ان يقول له في الاصل هل كان الجسم موجود الوجود جسم بعده وهل
كان وجود الجسم موجبا لوجود جسم بعده فان قال نعم قيل له ولم قلت ذلك
فان ادعوا انهم قد علموا ذلك مشاهدة وحسا عارضناهم بانا قد علمنا ان الجسم
لم يكن جسما لوجود جسم بعده وان الجسم لا يوجب وجود جسم بعده مشاهدة وحسا
وقيل لهم ايضا قد شاهدنا خلاف ما قلتم لانا نجد انسانا لا يوجد بعده انسان
وطائرا لا يوجد بعده طائر مثله وله ايضا ان يقول لو كان الجسم انما يجب وجوده
بوجود جسم بعده لكان لو زال ذلك الجسم الذي بعده لوجب زوال الجسم الذي

الذي كان موجودا وان كان جسما لوجودها بعده وليس قول من قال ان الجسم كان
جسما لوجود جسم بعده باولى ممن قال كان جسما موجودا للمجامعة لغيره من الاجسام
او للمفارقة لغيره منها وهذا فاسد لانه ليس في جسم يجامعه جسم الا وقد يجوز ان يفارقه
كما انه ليس من جسم يفارقه جسم الا وجائز ان يجامعه قال وانه اكد الملحد استدلاله
وزاد فيه بانه قال لما لم اشاهد نارا الا حارة فقضيت بذلك على سائر النيران
الغائبة كذلك اذا لم اشاهد جسما الا وبعده جسم قضيت بذلك على الغائب كان
للموحد ان يقول له ولم زعمت ان العلة التي لها وجب القضاء على كل نار انها حارة
هي لاجل ان النار في الشاهد حارة فمسعة قاعدته وجر فعه من موضعه واذا لم
تسوغه هذه القاعدة انتقض موضوعه وبطل الفرع الذي هو منتزع من اصله الذي
رده اليه وكان للموحد ان يقول له لولا ان لي دليلا على ما ذكرته غير المشاهدة على ان
كل نار غائبة فهي حارة لم احكم على كل نار انها حارة وكان للموحد ايضا لو سلم له
استشهاده بالنار ان يقول له ما انكرت من انه يجب القضاء على كل نار غائبة
انها حارة اذ كانت في الشاهد نارا من اجل جنسها وضيائها وحرارتها فوجب
من اجل ذلك القضاء على كل نار انها حارة لما ذكرنا اذ كانت العلة في انها نار
امورا احدها الحرارة وانه لا يجب القضاء على كل جسم ان بعده جسما قياسا على الشاهد
لان الجسم لم يكن موجودا الوجود جسم بعده ولا المجامعة جسما ولا المفارقة اياه
وانما يجب القضاء بالشاهد على الغائب اذا استوت العلة وكان الشاهد
مقتضيا لعلة فيجب ان يجري على الغائب واذا لم يكن الامر كذلك لم يجب الحكم
بالشاهد على الغائب كما لم يجب على من لم يشاهد انسانا الا اسود ولا ماء الا
عذبا ولا نخلة الا وبعدها نخلة ان يقضي بذلك على الغائب اذ لم يكن العلة في
ان الانسان انسان انه اسود ولا ان الماء ماء لانه عذب ولا ان النخلة موجودة
لان نخلة بعدها موجودة وكان يقول انه يجب ان يطرد الكلام في كل مكان اعتل
المعتل فيه على هذا النحو على الرسم الذي ذكرناه وبيناه وكان يقول ان قول

القائل لم زعمتم ان البرهان على المذهب لا يسوغ المطالبة به الا بعد معرفته وقيل له
من قبل انك لا تسل الدلالة الا على صحة قول قد قاله ومذهب قد ذهب اليه لان
المسؤول لا يكون دالا على صحة ما لم يقله ولم يذهب اليه ولا بد له من ان يقرن ذكر
الدلالة بشيء لان الدلالة لا تكون دلالة الا على شيء والسائل لا يكون مسئلته الا عن
مسؤول عنه واذا كان كذلك لم يمكن ان يسئل عن الدلالة الا على امر قد وقف
عليه او خصمه قد قاله وذهب اليه قال وكذلك القول في اخذ المجيب باجراء علته
لانه لا يسوغ الا بعد معرفة الاخذ له بالعلة الذي اعتل به وليس يطالبه باجرائها
الا بعد انه لا ينازعه فيها ولذلك ينازعه فيها ولانه ياخذه باجرائها وقد يكون
ذلك بضرب من التدبير وللتخلص عن المنازعة في العلة او للجهل او للساهي او ليستر منه
بعلته قولا لا يقول به او ليخرجه اذا اجرى علته الى ما يؤدي به الى دفع الشيء او رد
المعقول وكان يقول ان الجواب ينقسم كما ينقسم السؤال وكله اخبار وليس كل اخبار
جوابا اذ كان من الاخبار ما قد يبتدئه المجيب من غير ان يكون عن سؤال فضرب من ضروب
الجواب هو الاخبار عن ماهية المذهب وضرب منه الاخبار عن برهانه وضرب منه
عن ماهية برهانه وضرب منه اجراء العلة وهو في القسمة الرابعة وكان يقول ان
قوما اثبتوا المعارضة وقوما نفوها وهي عندنا صحيحة داخلة في حكم السؤال والجواب
وكان يقول ان كل من اثبت المعارضة قالوا انها لازمة على العلة ابدا وكان
يقول ان المعارضة انما تصح من احد وجهين اما ان يكون في احد الشيئين علة تجمع
بينهما من اجلها فيكون احدهما محكوما له بحكم الاخر وان اختلفا في الجنس تجمع العلة
لهما او يكونا من جنس واحد فيقاس احدهما بالاخر لكون احدهما من جنس صاحبه
وكان يقول ان ما عدا ذلك من المعارضات باطل وليس بصحيح عندنا وكان يقول
ان المعارضة نوع من السؤال لانه استخبار ايضا وذلك مثل ان تقول لواحد تقر
بمحمد فيقول نعم فتقول ما دليلك فيقول اطباق المسلمين على الاقرار به فتقول انقر
بعيسى فيقول لا فتقول له فاذا كنت انما اقررت بمحمد لاطباق المسلمين على الاقرار

الاقرار به فيجب ايضا ان تقر بعيسى لاطباق المسلمين على الاقرار به وجه تعلق
المعارضة بالسؤال انه اذا عارضه ان تقر بعيسى فذلك استخبار منه بقوله في
ذلك فسمي معارضة لانه سؤال موقع عقيب دعوى تقدمت وكل معارضة سؤال
وليس كل سؤال معارضة قال واما الاستغراق والاستفصال والالزام على العلة
فكل ذلك اسولة اختلفت اوصافها بحسب اختلاف ما تقدمها مما خرج عليها
الكلام وقال المعارضة على وجوه احدها ان يعارضه بما لا يقوله ولا خصمه اذا
كان ذلك مما لا يعود على فساد مذهب له فكانه معارض لنفسه وذلك كمعتزلي
يقول للمعتزلي اذا زعمت ان تكليف ما لا يطاق فاسد لما صح من عدل الله تعالى
وحكمته فهلا انكرت انه لا يجوز تكليف من علم انه لا يعطب والتماس ما علم انه لا يكون لما
صح من حكمته فنفس معارضته فاسدة لانه كانه يقابل نفسه ويعارض مذهبه لانه
قول السائل كقول المجيب اللهم الا انه يريد الاسترشاد واستعلام الفرق من
ذلك لا يكون جدلا قال وضرب اخر من المعارضة الصحيحة وهو مثل ان يقول المعتزلي
للمثبت اذا زعمت ان الله تعالى يخلق الفعل ويعذب عليه فلم لا يجوز ان يضطره اليه
ويعذبه عليه فهذه معارضة صحيحة لانهما جميعا لا يقولان بذلك ولو كانا يقولان
به لكان قد طعن على مذهبه قال وضرب اخر من المعارضة وهو كقول المجيب لما
جاز كذا جاز كذا فيقول له السائل فاذا جاز كذا فلم لا يجوز كذا الا ان كل واحد منهما
يدل على صحة احد الامرين وفساده لصحة الاخر وفساده ولكن المجيب يلزمه في
ذلك ذكر العلة التي من اجلها وجب الحاقه بما ذكره والسائل لا يلزمه ذلك والفرق
بينهما ان المجيب بان ومؤسس والسائل ناقض وهادم ومستخبر مطالب فان
استعجل السائل فقال انكرت ان ما ذكرته من الامر الذي خولفت فيه مخالف الامر
الذي ... علته لكذا وكذا كان قد فعل ما لم يمكن عليه ان يفعل وتوجه على المجيب بابا
وكان يقول ان معارضة الدعوى بالدعوى فاسدة لا يستحق عليها جوابا وهو
كقول المثبت للمعتزلي اذا جاز ان تقول ان فعل الخلق غير مخلوق جاز ان اقول

انه مخلوق فاما مثال معارضة العلة بالعلة فهو كقول الموحد للمجسمي اذا زعمت
ان الله سبحانه جسم لانك لم تعقل فاعلا الا جسما فهلا زعمت انه مؤلف لانك لم تعقل
فاعلا الا مؤلفا وذلك ان الاول وضع علته وبنى كلامه على المعقول والثاني
على المعقول ايضا مقابلا له وهذا اصح ما يكون من المعارضة فاذا وقع مثل هذه المعارضة
فالواجب للمجيب ان يقول لمعارضه ان الذي الزمتني وعارضتني به غير مشبه لما
عارضت عليه من وجه كيت وكيت فان اجرى علته والتزم القول بمؤلف فادها
وطردها ونقض التوحيد وان فرق بينهما كان لعلته ناقضا وعلى هذا كان يقول ان
اذا قال الخصم قول العلة موجودة في مذهب قد رغب عنه فجائز ان يسأل السائل
عن ذلك وان كانا جميعا متفقين لوجود علته في الذي رغب عنه فيأخذه بالتسوية
بينهما وكان يقول ان قول القائل لصاحبه قلت كذا ولم اقل كذا كما قلت كذا
ولم يقل كذا اخطأ من قبل ان عنده ان خصمه قد ترك ما يشاعه من الذي لم يعتقد نظير ما
اعتقده فكانه قال قد اخطأت فيه وتركت الواجب كما اخطأت انت فكانه
يقول الدليل على صوابي فيما اصبت فيه خطاؤك فيه قال واول ما يجب على
السائل والمجيب حفظ ما يدور عليهما من سؤال وجواب لان المجيب اذا احمل سؤال السائل
ما لا يحتمله وتغافل عنه السائل استحقه وازدرى به فالواجب على السائل
التيقظ لجواب المجيب لما فيه من الحراسة ورد المجيب عما رام من الازدراء به وكذلك
المجيب يجب عليه تحفظ الزام السائل وما يقسمه السائل من جوابه فان السائل
ايضا قد يجوز ان يقسم جوابه اذا كان ذلك محتملا كما يجوز للمجيب قال ولا يجوز
ان يحمل الكلام ما لا يحتمله فوجه احتمال الكلام ان يمكن افراده باللفظ اذا وضع
عليه كقولك لون فانه يحتمل السواد والبياض والطبيخ ايضا كما يقال للطبيخ لون
ولا يعلم ذلك الا بالقصد الى احدهما فان وقع في سؤال السائل هذا التقصي وجب
عليه ان يبين ان كلامه لم يرد به كذا وانما اراد كذا وكذا قال ويجب على السائل
والمجيب مراعاة كل واحد منهما كلام صاحبه حتى ان غير العبارة وكرر المعنى ضبط

ضبط ذلك عليه وحصله قال فاذا هو ما اورده فكرره وكذلك لا يقتصر السائل
من المجيب على قوله قد مضى الجواب عن سؤالك حتى يقرره ويوضحه لان ذلك مما يقع
فيه الايهام وكان يقول ان العلة هو المعنى الذي يتعلق به الحكم الموجب عنه وكان
لا يأبى تسمية المعاني التي تقوم بالجواهر كالاعراض الحادثة القائمة بها عللا وكان
يسمي احكامها الموجبة عنها معلولة بها وذلك كقولنا الحركة علة للمتحرك في كونه
متحركا فيكون كونه متحركا معلولا بالحركة والحركة علته وليس كونه متحركا اكثر
من ذاته ووجود الحركة بها ثم قال يقال الاعتلال المعنى واستنباط المستنبط
انه علة ثم قد يضاف العلة تارة الى المعنى المستنبط وتارة يضاف الى الحكم
وتارة يضاف الى المحكوم فيه لان القائل قد يقول علتي في هذه المسألة كذا
وذلك يرجع الى الحكم وقوله وقد يكون ذلك اخبارا عما هو معنى قائم بالشيء
فيسمى علة وهو اعتلال لانه خبر عنهما وهذا الذي يجري عليه عادة اهل الجدل و
النظر وكان يقول علامة صحتها ان تكون مطردة منعكسة دائرة على صحته و
سلامته ومثال ذلك انا اذا قلنا ان الحركة علة للمتحرك في كونه متحركا فواجب
ان تكون كل حركة علة في كون المتحرك متحركا وان لا يوجد الا المتحرك تحرك بها
وان لا يوجد متحرك الا متحرك بحركة وكان يقول ان الطرد والعكس لا يكتفي بهما
في علامة صحة العلة حتى يعلم ان لها بذلك الحكم تعلقا وانها هي الجالبة له والمؤثرة
في المحكوم له بذلك الحكم وكان يقول انه قد يصح في الطرد والعكس ما لا يكون
علة الا ترى انه لو قال لا متحرك الا ما علمه الله متحركا ولا ما علمه الله متحركا
الا ما هو كذلك فان ذلك وان انعكس على الصحة وليس علم الله تعالى بانه متحرك
علته في كونه متحركا ولا كونه متحركا علة متعلقا بعلم الله سبحانه به بل علم الله به
تابع لكونه متحركا على انه انما يوصف بالعلم بانه متحرك اذا كان معلوما على ما علمه
بكونه متحركا وكان يفرق بين الدليل والعلة في باب لزوم العكس في العلة وسقوطه
في الدليل ومثال ذلك انه كان يقول ان الافعال المحكمة دالة على ان من فعلها

عالم بها وليست بعلة له في كونه عالما لانه قد يصح ان يكون عالما ولما يفعل فعلا
وان العلة في كون العالم عالما وجود علمه الذي لا يصح ان يكون الا كان عالما ولا
بعدم الا وجب كونه غير عالم وكان يقول ان الحد والحقيقة يتقارب معناهما
ويجب فيهما جميعا الطرد والعكس لا على معنى الاقتصار عليهما في علامة صحتهما على
ما ذكرنا من وجود الطرد والعكس فيما لا يكون حدا ولا علة ولا حقيقة وكان يقول
ان الاولى بالسائل اذا طالب بوجه البرهان ان يقيم على مطالبته باقامة
الدلالة على صحة العلة وقال وهذا اولى من مطالبته باجرائها وطردها لانه
ان اجراها وطردها وارتكب بالبيس من مذهبه ايضا في اجرائها حرصا على تصحيحها
ودفعا عن نفسه ونظره فانه لا يكون مكتفيا به في باب يعرف صحتها بذلك
والواجب ان يثبت على المطالبة باقامة الدلالة على تصحيحها ابدا الى ان ينتهي
الى المرتبة التي يقبح فيها المطالبة وكان يقول ان المرتبة التي يسقط فيها
المطالبة بلم هي اذا جمع المسؤول بين الاصل والفرع بعلة واري وجه الشبه بينهما
واظهر وجه تعلق الحكم بها فانه اذا انكر السائل ذلك ووجده شبهها لما
شبه به قبحت المطالبة عند ذلك بلم ووجب عليه المعارضة ان كان عنده
ما يعارضها به والتسليم له وان وجدهما مختلفين قال له ما انكرت انهما مختلفان
من وجه كذا وكذا وكان يقول ان الافتراق والاختلاف انما يؤثران اذا كانا في
موضع الجمع لانه لا ينكر ان يشبه شيء شيئا في حكم ويفارقه في حكم اخر وانما المطلوب
اشتباههما من حيث اشتبها ويكون الطعن على ذلك من جهة السائل اذا
اراد ان يرى افتراقهما منه وكان يقول ان العلة العقلية موجبة للحكم لا يصح تبدل
الحكم عليها وان الشرعية امارات وعلامات وليست بعلل على الحقيقة الا على
معنى انها دلالات ولذلك لا يشترط فيها العكس وان اشترط فيها الطرد
والجريان وكان يقول ان المجيب اذا بنى كلامه على اصل فزعم انه لا يمكنه ان يدل
على ما سأل عنه الا بعد الرد الى هذا الاصل والاستسلام له فيه او منازعته

منازعته ومطالبته بالدلالة عليه ليبينه عليه فان السائل في ذلك مخير فان
اراد ان يسلم ذلك له ويريه انه مع تسليمه اصله قادر على افساد كلامه واظهار
ما ادعى عليه من المناقضة والاختلاط كان له ذلك وان شاء نازعه في الاصل
الذي يريد المجيب ان يبني عليه ويطالبه بالدلالة عليه فاذا اخذ المجيب يستدل
على صحة اصله الذي يبني عليه كلامه في الفرع الذي سأل لم يكن للسائل ان
يقول لم تسلك عن ذلك فيدل عليه وانما سألتك عن غيرها فان دام على
ذلك مع معاملته له كان ظالما له وكان بمنزلة من سأل او وصف الى اخر المراقي
من غير ان يمر على اوائلها ويقطعها ويتجاوزها وذلك محال فاذا اصار كلامهما
في ذلك الاصل الذي رد اليه وبني عليه لم يكن واحد منهما منتقلا الانتقال
الذي هو انقطاع ولا خارجا عن حكم الجدل والنظر وكان يقول ان الانتقال المذموم
هو ان ينتقل عما ابتدأ به الى ما لا يليق به والى ما لا يتعلق بتصحيحه وسواء كان ذلك
في المذهب او في الدلالة فانه يكون انتقالا مذموما وانقطاعا ممن يستعمله وكان
يقول في انتقال ابراهيم عليه السلام مع نمرود من ذكر الاحياء الى ذكر الاتيان
بالشمس من مغربها ان ذلك من عجز في فهم نمرود وغمما اراد ابراهيم عليه السلام وقد ينتقل
السائل والمجيب بمثل هذا الانتقال فلا يكون ذلك مذموما لانه يرجع عما يشكل على
السائل او على المجيب بنقصان فهمهما الى الذي يتضح ويتجلى ويسهل وقوفهما عليه
فيكون ذلك انقطاعا ممن انتقل من اجله ولا يكون انقطاعا من فاعل هذا الانتقال
وعلى هذا كان يبني الكلام في الفرق بين الانتقال المحمود والمذموم والفصل بين
ما يعد منه انقطاعا وبين ما لا يعد ويقول ان كل ما يتعلق ذكره بنصرة ما ابتدأ
به اولا سائلا او مجيبا فسلك استفاضه على حكم النظر واستمر على رسم الجدل
اذ ليست الدلالة حرفا واحدا ولا كلمة ولا كلمات بل يجب ان يتبع بعضها
بعضا حتى يصير مجموع ذلك دلالة وحجة واية وعلامة لصحة قوله فلا يذم مثل ذلك
الانتقال كذلك هذا الذي ذكرناه مما يضاهيه وكان يقول ان السائل

اذا سأل خصمه عن مسئلة فزعم في جوابها انها تحتمل وجوها واراد ان يبينها لم يكن له
ان يمنعه من ذلك ولا كان ايضا للمجيب ان يقول له سل سؤالا لا يحتمل الا وجها واحدا
واذا اخذ المجيب يبين وجوه السؤال كان على السائل استماع ذلك كله فان وجد في
بعض الوجوه الذي ياتي بها ما قصده واراده كان الوجه ان يقول له هذا الوجه اردته
وقصدته فاقصده بالجواب وكان يقول ان تسليم الخصم للاصل الذي يسأل عن
فرعه يقوم مقام الاقرار به فيجب لذلك ان يكون معاملته ولا يكون مسلما
للاصل الا وهو يرى افساد الفرع وان صح الاصل فاما اذا كان يسأل عن الفرع
ليفسده بفساد الاصل بان يكون مسلما للاصل ولو سلمه لبطل سؤاله وكان
يقول ليس للخصم ان يحتج على خصمه بموافقته اياه او باجماعه معه على نفس المقالة
اذا كانا مخالفين في العلة لان كل واحد منهما يدفع صاحبه ان يكون قائلا بحقيقة
المقالة ومعناها وان كان يقر بظاهر لفظها فهما في الحقيقة مختلفان وكان يقول
ان كل دليل دل على صحة حكم فهو دال على فساد ضده وكذلك اذا دل على
فساده دل على صحة ضده والمراد بالضد ههنا الحكم والاعتقاد وما لا يصح
ان يجتمعا في الصحة والفساد وكان يقول ان الدلالة والبينة على المدعي المنكر
كما هي على المقر المثبت لان المنكر والمثبت يتفقان في انهما يعتقدان ان قولهما
حق وانهما محقان ومخالفهما مبطل وهذه دعوى ولا بد ان يكون عليها حجة ودلالة
قال ولو لم يصح هذا لبطلت المطالبات بالدلالة والحجج ولامكن كل خصم ان يزيل
الحجة عن نفسه بان يجعل دعواه انكارا فيزيل البينة عن نفسه حتى اذا قال القائل
بقدم العالم لست اقول انه قديم ولكني اقول ليس بمحدث فيخرجه مخرج الانكار
فيسقط عنه الحجة وعلى هذا يجب التكافي وسقوط الحجج وتقابل الدعاوي وهذا باطل
وكان يقول انه مما يجب ان يحكم معرفته ويثبت في علمه ان المسئلة من جهة السائل
انما يكون لازمة للمجيب اذا لم يرجع عليه بمثل ما اراد ان يلزمه وان كل سؤال عاد
على صاحبه فساقط عن المجيب لانه كان يسأل نفسه ويلزم ما يعترف بفساده

بفساده فاما اذا كانت المسئلة ترجع عليهما جميعا فليست لواحد منهما الا ان
يكون رجوعه على احدهما لا ينقض قوله فيكون بذلك سالما من صاحبه مثال ذلك
قول القائل لصاحبه اثبت حجة العقل بالعقل ام بغيره فكان يقول ونفيتها بحجة
العقل ام بغيرها فان كان المدعي لنفيها سقط الكلام لانه ان اثبت دعواه
بها نقض ما بنى ورفع ما اوجب وانه اثبت المثبت بحجة حجته بما لم يناقض وكذلك
قول القائل لصاحبه الست كنت تعتقد مذهبا وتحتج له ثم تبين لك خطاؤه فانتقلت
عنه فما يدريك لعل ما انت عليه خطأ ايضا فكان يقول لهذا السائل ان هذا
عائد عليك في هذا السؤال ولازم لك مثله لجواز ان تنتقل عنه وتطعن على ما تعتقده
الآن فان لم يجوز على نفسه الانتقال عن ذلك فصاحبه مثله وان جوزه وكان
له ما يؤمنه من هذا الباب فكذلك حكم من سأله وكان يقول ان للخصم ان يعارض
خصمه بما هو باطل عنده اذا كان يدفعه بذلك عن قول باطل عنده ايضا فاما اذا
كان يدعوه الى ان يقول قولا قد امتنع منه قياسا على نظير قد اعتقده
هو صحيح عنده ولا يجوز ان يعارضه الا بقول هو حق عنده وكان يقول ان قول
المجيب لو جاز كذا لجاز كذا كقول السائل اذا جاز كذا فلم لا يجوز كذا
غير انه على المجيب ذكر العلة التي لها اجاز ما اجاز وابطل ما ابطل وليس ذلك
على السائل وكان يقول ان المجيب اذا سئل عن الفرق بين امرين فابطل
احدهما وصحح الآخر فلا بد لجوابه من ان يكون جامعا لابطال ما ابطله وتحقيق ما حققه
ولا يجوز له ان يقتصر في جوابه على الابطال دون التحقيق او التحقيق دون الابطال
لانه لم يسأل عن امر مفرد وانما سئل عن الامرين جميعا وكان يقول
ان المعارضة نوع من السؤال لانك اذا اردت ان تجعلها سؤالا سهل ذلك
مثل ان يقول لخصمك رايت من قال كذا العلة كذا او امتنع من كذا امصيب ام
مخطئ فاي الامرين قال طالبه بالدلالة عليه قال واما ذكر العلة عند المعارضة
فقد يكون اصوب في بعض المواضع ويكون ذكره وتركه سواء في بعضها فاما الموضع

الذي يكون فيه اصوب فهو اذا اردت ان تلزم خصمك قولا تذهب اليه انت
وتريد تصحيحه قياسا على قول قد قال به شبهه ويشاركه في علته عندك فلا بد
ذكر العلة التي قد اشترك فيها القولان فاما الموضع الذي ذكر العلة وتركها
سواء فهو الموضع الذي تريد فيه ان تدفع خصمك عن قول يقول به هو خطأ عندك
فلك ان تعارضه بمثله وتحكيه الى ذكر ما يفرق بين القولين ليريه بعجزه عن
ذلك ان خطأ ما اعتقده كخطأ ما عورض به لتكون الحجة اكد عليه اذا جرت
مناقضته على لسانه وكان يقول ان بين الاعتلال ودفع الالزام فرقا وهو
ان الاعتلال يجب ان يجري ويطرد وليس كذلك دفع الالزام لانه لا يجب ان يجري
مثال ذلك كقول من سألنا في الجزء فقال كيف يجوز ان يجمع بين ما لا طول له
وبين ما لا طول له فيكون ما طويلا وكيف يعقل ذلك فقلنا لهم ليس هذا بمنكر
بل هو كما قلتم انه قد يصح ان يجمع بين ما لا بد له من الكلام وبين ما لا بد له فيبدل وكما
يجمع بين ما ليس بمربع وبين ما ليس بمربع فيحدث مربع فانهم قالوا فاذا كان
هذا هكذا فاجيزوا ان يجمع بين ما لا لون له فيكون ما ملونا فيقال لهم انا لم نجعل
ذلك علة واصلا فيجب علينا اجراؤها وانما دفعنا عليكم وافسدنا ما اردتم
لما استعملتموه وجها لا تنكرونه واعلم انه كان يعتمد في اكثر اصوله في باب العلل
ان العلة الواحدة لا يجوز ان تكون مركبة من معنيين يصح وجود احدهما مع عدم
الحكم وذلك كقول القائل انما كان الجسم متحركا لانه مؤلف زائل لان الجزء انه
قد يكون مؤلفا غير زائل ومثله كان ينكر قول من زعم من المعتزلة ان حد الجسم انه
طويل عريض عميق لان ذلك مجموع اوصاف قد يصح ان ينفرد بعضها مع
عدم الحكم وهو ان يكون طويلا عريضا وكان يقول ان العلة العقلية لا بد
ان تكون صفة واحدة ولذلك كان ينكر قول من قال ان العالم كان عالما لعلم
ولانه حال فيه او كان عالما لعلم وانه عرض لاجل انه قد يوجد احد هذين المعنيين
مع عدم الحكم ولاجله كان ينكر ايضا قول من يقول انما جاز ان يرى الشيء

وبين ما لا لون له

الشيء لحدوثه لانه يتضمن وجودا سبقه عدم والعدم يستحيل ان يرى فلما نعم
الى الوجود الذي هو سبب التجويز وكان يقول ان نوع الحكم اذا وجب لعلة عقلية
فانه لا يصح ثبوت مثل الحكم الا لنوع تلك العلة ولذلك كان يقول ان العالم من
حيث هو عالم فائدته واحدة وحكمه واحد فيجب ان يكون موجبه معنى واحدا وهو
العلم في كل عالم فلذلك احال كون عالم الا بعلم وكان يقول انه لا ينكر ان يكون
للحكم الواحد دليلان واكثر من ذلك وان كان ينكر ان يكون له علتان مختلفتان
او مثلان وذلك كالحكم بحدث المحدثات على اختلافها فهو حكم واحد ثم ان دلالة
حدث الجسم غير دلالة حدث العرض وكذلك في الشرع قد يحرم الشيء بنص الكتاب وبنص
السنة وقد يحرم بالاجماع والقياس ايضا فيكون ذلك دلالة مختلفة لحكم واحد
وكان يقول لا يابى ان يدل الدليل الواحد على مدلولين مختلفين واكثر كالمعجزة
هي دلالة صدق الرسول وهي دلالة على صانعها ولا يصح مثل ذلك في العلة وكان
يقول ان العلة لا بد ان تكون مع المعلول ولا يصح ان يتقدم عليه او يتاخر وان الدلالة
عليه قد تكون متاخرة عنه ومتقدمة عليه وكان يقول في الواجب اذا حكم الحاكم
لشيء او على شيء بحكم لاجل علة فيه ان يحكم لكل ما فيه مثل تلك العلة بمثل ذلك الحكم
وان اختلفت احكامها في اشياء اخر لان اختلافهما فيما اختلفا فيه لا يمنعهما
من الاتفاق مع العلة التي لها ولاجلها حكم لاحدهما بذلك الحكم وذلك كما في
نفي الحركة نفيين لم يثبت بقاء ما قال لانها موجودة نفيين فانتفى بقاء
المتحرك ايضا اذ هو موجود فانه قال لان الجسم تحرك من الحركة لا يجوز عليها
ذلك قيل له فهل منعه ذلك من ان يكون موجودا فان قال لا قيل له فما فرقت
بينهما افترقا فيه بعد ان اتفقا في العلة وهي الوجود وكان يقول ان نوع العلل لا
يصح ان يوجد عين موجبة للاحكام ولا ان توجد منها مثلان مع اختلاف
حكميهما وكان يابى ذلك في العقل والشرع وهو الذي يسميه اهل الجدل تخصيص العلل
وكان يقول اذا اوجبت حكما فلنفيها وحدها او لنفيها وعدم الزيادة

فما

في الامر الاخر فانه كان لنفسها فنفسها موجودة مع عدم الحكم وهذا يدفع هذا القول
ولا يجوز ان يضم اليها غيرها مما لا يؤثر في الحكم بانفراده فيجعل معها علة فيبطل ان
يكون لنفسها ولغيرها ولذلك كان ينكر قول من قال ان المتحرك لنفسه كان
متحركا بالحركة وكان يقول في باب الاستدلال بالشاهد على الغائب انه مما يجب
ان يعلم في ذلك انه ليس في الشاهد شيء يدل على وجود مثله في الغائب وانه لو وجب
ذلك لوجب اذا شاهدنا نارا ووجدناها ان نقضي بان في الغائب نارا لا محالة
وكان يقول ان الذي يدل على وجود شيء في الغائب هو ما يخالفه مما يتعلق به في
البديهة كتعلق المؤلف بمؤلف والمصور بمصور وتعلق الحادث بمن احدثه

فصل اخر مما يتعلق بالكلام في الاستشهاد بالشاهد على الغائب

وهو ما ذكره في رده على البلخي فيما اعترض به البلخي على ابن الريوندي الذي زعم انه
اصلح غلط ابن الريوندي في ادب الجدل ثم هو ما قال فيه قال ابن الريوندي
في ادب الجدل اذا كان المتحرك متحركا بالحركة فواجب القضاء ان كل متحرك متحرك
بحركة وانكر البلخي على ابن الريوندي في ذلك فقال لو كان هذا واجبا في المتحرك والحركة
لوجب مثل ذلك في العالم والعلم ولكن المتحرك يعلم متحركا بامر ويعلم ان له حركة
بامر اخر كالعالم الذي يعلم عالما بدليل ثم تعلم علمه بعد ذلك بدليل اخر وابى البلخي
ان يقال ان المتحرك متحرك لعلة الحركة والاسود اسود لعلة السواد وقال لو
كان كذلك لم يعلم المتحرك والاسود متحركا واسود الا من علم ان له حركة وسوادا
وتكلم شيخنا ابو الحسن في ذلك وانكر ما قاله البلخي وصحح ما قاله ابن الريوندي فقال
ويقال للبلخي لم زعمت ان المتحرك اذا كان متحركا بالحركة وجب ان لا يعلم متحركا الا
من علم الحركة وما الفرق بينك وبين من قال انه اذا كان حقيقة الغيرين انه لا
يستحيل وجود احدهما مع عدم صاحبه لم يجز ان يعلم غيرين من لا يجوز وجود
احدهما مع عدم صاحبه فانه قال هو كذلك يقال له فاهل السنة على كثرة
عددهم لا يعلمون الظلام والنور غيرين فلا بد له من ان يقول نعم والا كان مناقضا

مناقضا قيل له ما انكرت وان كان المتحرك متحركا لان له حركة والعالم عالما لان
له علما فلا يجب ان يكون كل من علمه عالما متحركا علم ان له علما وحركة وقيل اذا جاز
لك ان تمنع اهل السنة والدهرية انهم يعلمون تغاير الاجسام لانهم لا يجوزون
عدم بعضها على كثرة عددهم فما الفرق بينك وبين من قال حقيقة العالم
والمتحرك من ان له علما وحركة ومن نفى العلم والحركة من نافية الاعراض لا يعلمون
في الدنيا عالما ولا متحركا وان اخبرونا عن انفسهم انهم يعتقدون ذلك كما
زعمت ان الدهرية والثنوية على كثرة عددهم لا يعلمون تغاير الاجسام وان
اخبرونا عن انفسهم انهم يعتقدون تغايرها وما الفرق بينك وبين من
زعم ان اصحاب العلاف وهشام وعباد وكل من نفت خلق الشيء غيره
لا يعلمون ان الاجسام مخلوقة لانهم انما يرجعون الى اثبات خلق لها ولا يثبتونها
مخلوقة لانفسها من خالق لا ان لها خلقا غيرها فما انكرت انهم لا يعلمونها
مخلوقة مع نفيهم لحقيقة المخلوق واثباتهم لما ليس بحقيقة له كما قلنا في نافية
الاعراض ثم يقال له ما الفرق بينك وبين من قال لو كان حقيقة
المتكلم من فعل الكلام وحقيقة الجائر من فعل الجور لم يعلم الانسان جائرا او لم يعتقده
جائرا الا من اعتقده بالجور فاعلا ولم يعلمه متكلما ولم يعتقده متكلما الا من علمه
واعتقده للكلام فاعلا فانه زعم ان من خالفه في ان الانسان فاعل لا يعلمه جائرا
ولا متكلما لانه لا يعتقده بالجور والكلام فاعلا وان المشبهة لا يعتقدونه فاعلين
بالجور قيل له ما الفصل بينك وبين من قال من لم يعلم الحركة لا يعلم الجسم متحركا
ولا يعتقده متحركا فانه قال هذا مكابرة قيل له وما قلته مباهتة وانه قالوا
ان من يثبت خلق الشيء غيره يعلمون الجسم خلقا ويجهلون انه يستحق التسمية بذلك
قيل له ما الفرق بينك وبين من قال ان من نفى الحركات يعلمون الحركة من حيث
علموا الجسم متحركا وان جهلوا ان الحركة غيره فانه قالوا كيف يعلمون الحركة ويعتقدون
انه لا حركة قيل لهم وكيف يعلم من زعم ان خلق الجسم غير الجسم خلقا وهو يعتقد انه

ليس يخلو من أن يخلق غيره وقيل لهم إذا منعوا القضاء بدلالة الشاهد على أنه لا متحرك
في الغائب بحركة ما الذي يؤمنكم من وجود أسود في الغائب لعينه لا لسواد غيره
وساكن في الغائب لعينه لا لسكون غيره فإن قالوا لأنا لم نجد طريقا إلى أسود
في الغائب إلا وذلك طريق إلى وجود سواد ولم نجد طريقا إلى وجود سكون
في الغائب إلا وذلك طريق إلى وجود سكون قيل لهم وما الطريق إلى وجود
أسود وساكن في الغائب هو أنا وجدنا أجساما سودا وأجساما ساكنة
فوجب من أجل ذلك أن نقضي على وجود أجسام في الغائب ساكنة وسودا فإن
قالوا نعم دخلوا في قول من قال من الملحدين إذا شاهدنا أجساما بعدها أجسام
قضينا على أنه لا جسم إلا وبعده جسم وقيل لهم إذا وجب أن نقضي بالأجسام
الساكنة السود على وجود أجسام في الغائب ساكنة سود وليس الأجسام
المشاهدة علة على وجود الأجسام الغائبة فما أنكرتم أنه أحرى وأولى أن نقضي
على أن الساكن الأسود في الغائب لا يكون أسود وساكنا إلا بسكون وسواد
لأنه فيما بيننا كذلك وإذا وجب ذلك وجب أن لا يكون العالم في الغائب
عالما إلا بعلم لأنه فيما بيننا كذلك وإن قالوا ليس الذي نعلم به وجود الأجسام
ساكنة سودا في الغائب أنا وجدنا ذلك في الشاهد قيل لهم فما الذي
به نعلم أن أجساما ساكنة سودا في الغائب فإن قالوا الخبر قيل لهم ليس كل
مخبر يخبر عن جسم أسود وساكن يخبر عن سكونه وسواده لأن نفاة الأعراض
إذا أخبروا عن جسم أسود وساكن لا يخبرون أن له سوادا وسكونا وليس يخلو
المخبر أن الأجسام الساكنة السود التي شاهدها في الغائب ساكنة سود بسكون
وسواد من أن يكون يخبر عن مشاهدة أو عن استدلال فإن كان يخبر عن
مشاهدة فتخصيص هذا الكلام أنا لم نشاهد جسما أسود لا بسكون ساكنا ولا سواد و
أخبرنا عن ذلك مخبر يخبر عن مشاهدة إلا أخبرنا عن السواد والسكون فما الذي
يؤمن من وجود أجسام ساكنة سود لا بسكون وسواد لم نشاهدها ولا شاهدها

ولا شاهدها من أخبركم عنها وخبر أيمتموه وما الذي يمنع من ذلك فيما يكون أو فيما قد
كان فات ويقال لهم ما الفصل بينكم وبين من قال لم نجد طريقا إلى عالم في الغائب
إلا كان طريقا إلى العلم فاستحال لذلك وجود عالم لا بعلم في الغائب فإن قالوا
الطريق إلى عالم في الغائب الأفعال المحكمة والطريق إلى إثبات العلم جواز أن يكون
مرة عالما ومرة غير عالم يقال لهم إذا لم يكن الطريق إلى وجود علم إلا فيما أن الأفعال
المحكمة فما أنكرتم أن لا تكون الأفعال المحكمة طريقا إلى القضاء على عالم في الغائب
فإن قالوا لو لم يكن طريقا إلى إثبات عالم لجاز أن يحوك الديباج بالقصد ور
سنا من ليس بعالم ومن هو جاهل بالحياكة فإن قالوا لو كان الفعل دليلا على العلم
لكان يدل على أنه غير عالم قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال لو كان ذلك دليلا
على العالم أنه عالم لكان يدل على أنه متغاير ثم قال شيخنا أبو الحسن رحمه الله
فيما رد على البلخي في هذا الباب ويقال لهم في قوله لو كانت العلة الموجبة للتحرك هي
وجود الحركة فيه دون غيره ما جاز أن نعرف الجسم متحركا لا نعلم أن فيه حركة حدثنا
عمن زعم أن حقيقة الفعل أن يكون واقعا من فاعل فعله أم ليس ذلك حقيقته فإن
زعم أن حقيقته أن يكون واقعا من فاعل فعله وأن لا يكون أحد لا يعتقد لشيء فاعلا
يعتقده فعلا ولا يعلمه فاعلا وفي ذلك ما يجب أن يكون ثمامة وشيعته الذين لا يثبتون
للمتولدات فاعلا لا يعلمون المتولدات أفعالا ولا يعتقدونها حوادث إذ كانوا
لا يعتقدون لها فاعلا ويجب أن يكون من يستدل على حدوث الجسم بأنه لم يسبق
الحوادث غير عالم بحدوثه ما لم يعلم أن فاعلا فعله ومحدثا أحدثه وفي ذلك ما يجب أن
الإنسان لا يعرف حدوث الجسم وإن استدل على حدوث أعراضه أنه لم يسبق
الحوادث وفي وجودنا أنفسنا لما نظرنا في حدوث الجسم معتقدين لحدوثه أولا
ثم مستدلين على حدوثه ثانيا ما نقض على بطلان قول من قال أن الجسم لا يعلم حدوثه
قبل أن يعلم أن له محدثا وإنما ينظر في إثبات الفاعل بعد وقوع العلم بأن الجسم فعل
ثم يستدل به على فاعل فعله وفي ذلك ثبت أن العلم بأن الجسم فعل يتقدم العلم بأن

له فاعلا فان قال ان الفعل ليس حقيقة ان له فاعلا ولا حقيقة الفاعل
انه فعله قيل له وكذلك ما انكرت ان العلم بان متحركا يقع باضطرار اذا شوهد متحركا
وان يكون النافون للاعراض يعلمون الجسم متحركا باضطرار ويعلمهم بذلك علم بحركته وانهم
يعلموا حركته غيره كما ان من شاهد الخط في لحية الانسان وهو لا يعلم ان في اللحية خطا
غيرها يعلم الخط ضرورة وان توهم انه ليس بغير اللحية وان قال كيف يجوز ان يكونوا
عالمين بالحركة وهم ساهون عنها ولا يعلمون انهم قد علموها والعالم بالشيء لا يجوز ان
ينبه عليه فلا يعلم انه يعلمه قيل له وكيف يجوز ان يكون السوفسطائية يعلم حقائق
المشاهدات ضرورة وهي جنية على انها قد علمت ذلك ولا يعلم انها قد علمته
والعالم بالشيء لا يجوز ان ينبه على انه يعلمه فلا يعلم انه يعلمه قال شيخنا ابو الحسن رحمه الله
في هذا الباب وزعم البلخي ان معنى ان الجسم جسم انه طويل عريض عميق محتمل للتاليف و
التغير والزيادة والنقصان وانه ذاهب في الجهات ثم ناقض كلامه في العالم
لانه اذا فسد ان يكون حقيقة العالم ان له علما بانه يعتقده عالما من لا يعتقد له علما
فلم لا فسد ان يكون حقيقة الجسم انه طويل عريض عميق ذاهب في الجهات محتمل للزيادة
والنقصان لانه قد يعتقده جسما من لا يعتقده كذلك كنحو الجسمية الذين يعتقدون
الباري سبحانه جسما غير مؤتلف ولا محتمل للزيادة والنقصان والتغير فان فسد هذا
فسد ان يكون حقيقة العالم ان له علما لانه يعتقده عالما من لا يعتقد له علما وبطل قوله
هذا في تحقيق الجسم به فان قال ان من لم يعتقده طويلا عريضا عميقا محتملا للزيادة
والنقصان والتغير لم يعتقده جسما قيل له ما الفرق بينك وبين من قال من لم
يعتقد للشيء علما لم يعتقده عالما فان قال هذه مكابرة قيل وما قلته مثله لانا
نجد الجسمية يعتقدون الباري سبحانه جسما ولا يعتقدونه طويلا عريضا عميقا
ونجد من يثبت الجزء الذي لا يتجزى يعتقدونه جسما ولا يعتقدونه طويلا عريضا عميقا
مجتمعا وحكي عن البلخي انه قال اذا لم نجد دليلا يدل على متحرك الا وهو دليل على انه
زائل قضينا من اجل ذلك على ان حقيقة المتحرك انه زائل فان قال قائل لم زعمت انك

انك اذا لم تجد على ذلك دليلا ولم يقم عندك دليل على متحرك الا قام مثله على انه
زائل وجب من اجل ان ذلك لم تجده ان تقضي انه لا دليل على ذلك وكيف يكون
قولك لم اجد دليلا عليه حجة على خصمك في تصحيح قولك وما الفرق بينك وبين من قال
لم اجد دليلا على بطلان قول من ثبت متحركا لا زائلا فبطل بذلك ان يكون حقيقة المتحرك
انه زائل وما الفرق بينك وبين من قال لم اجد دليلا على عالم الا وجدته دليلا
على العلم ولا قامت عليه دلالة الا قامت على ان له علما فقضيت على ان حقيقة
العالم ان له علما وما الفرق بينك وبين من عكس عليك قولك فزعم ان الطريق
الى ان البشر علما ظهور الافعال الحكمية منه وليس ذلك هو الطريق الى انه عالم و
ادعى انه قد وجد طريقا الى اثبات علم لمن لم يجد طريقا الى انه عالم لان الطريق
الى انه عالم جواز الجهل عليه والطريق الى ان له علما ظهور الافعال الحكمية منه على
قلب ما قلته وعكسه

فصل آخر

وكان يقول فيما يعلم انقطاع المنقطع ان ذلك يعرف من سبعة اوجه احدها
ان يعتل بعلة لا يجريها في معلولها قال وهو كقول القائل فرس جواد لانه مستحضر
فرسخين فلم يعثر فيقال له ارايت كل فرس استحضرته فرسخين فلم يعثر فهو جواد
فانه قال نعم اجري عليه وان قال لا نقضها والوجه الثاني ان ينقض بعض
كلامه بعضا وهو كقول المجوس ان الله تعالى لم يخلق الشر فلما قيل لهم فمن خلق ابليس
الذي هو اعظم الشرور قالوا الله تعالى فنقضوا بعض كلامهم بعضا والوجه الثالث
ان يؤدي كلام الانسان الى المحال حتى يلزمه ان يكون الجسم قائما قاعدا في حال
والنار حارة باردة في حال ويجيب الى ذلك والوجه الرابع ان يسكت عجزا والوجه
الخامس ان يجيب بشيء فاذا طولب فيه تركه وانتقل الى غيره وكذلك حكم السائل
اذا انتقل على هذا الوجه وقد بينا وجوه الانتقال وما يعد انقطاعا وما لا يعد
والوجه السادس ان يقول قولا فيلزم ان يقول مثله فلا يركب ما طولب به ولا ياتي
بالفصل بين قوله وبين ما عورض به والوجه السابع ان يسأل عن الشيء فيجيب

عن عجزه وجملة معنى الانقطاع هو ظهور العجز عن نصرة ما ابتدأ به سائلا او مجيبا فعلى
اى وجه ظهر عجزه من هذه الوجوه كان منقطعا في حكم الجدل **فصل في اداب الجدل**
اعلم ان ما نريد ان نذكره في هذا الباب مما قد دل عليه كلام شيخنا ابي الحسن رحمه الله
في كتبه متفرقا وان جمعناه ههنا على اختصار فمن ذلك ان اول ما يجب فيه تقديم
التقرب الى الله عز وجل ومجانبة الرياء والمباهاة والمحك واللجاج والتكسب وان
يجرى في ذلك مجرى المؤتمر لما امره الله تعالى به من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ويعلم انه لولا التقرب الى الله سبحانه بالجدل والمناظرة والمصير بها الى العبادة
واداء فرايضه والطمع في ثوابه والحذر من عقابه ما كان لهما معنى الا التكسب او اللجاج
او السرور بالظفر بالخصم والغلبة له وهما اللذان يشاركه فيهما ساير الحيوان
كفحول الابل والكباش والديكة فاذا شعر المناظر هذا الذي قلنا نفسه عند ابتدائه
في المناظرة وقدم حمد الله والصلوة على النبي والرغبة اليه في المعرفة والتاييد و
التوفيق والعصمة اما بان يعلن في ذلك او يسره فعلى ذلك مضى السلف الصالح ثم
يجب بعد ذلك تجنب الحدة والضجر والغضب والافراط في رفع الصوت وترك
القلق في المجلس وترك تحريك الاعضاء والرمي باليدين وان يكون وادعا ساكنا
مسددا ويحذر كل الحذر حسن الظن لمن يحضر فيتوهم انه معه وانه يستحسن لما
يكون منه لانه قد يقف على خلافه من بعض من يحضر المجلس فيتخلخل قواه وينسى كثيرا
مما يحتاج اليه واذا قصد فيما يقوله التقرب الى الله تعالى ولم يلتفت الى محبة الذين
يحضرونه خالفوه او وافقوه كفى المؤنة ومضى على نيته واجتمع له ذهنه ويجب
ان يحذر الكلام في مجالس الخوف فانه يذهب العقل ويشغله بحراسة الروح عن
حراسة المذهب وكذلك يحذر الكلام في مجالس الصدور الذين شانهم التلهي
بما يسمعون ولا يسوون بين الخصمين في الاقبال عليهما والاستماع منهما فان
جميع ذلك اما سخف واحتمال ذل واما مهيج للغضب محرق للغم ويجب ان يحذر
استصغار الخصم والاستهزاء به كاينا من كان فانه ان كان رجلا كبيرا في

في الدين كلامه ومناظرته فيجب ان يكلمه كلام نظير او رجل لا يستحق ذلك فلا
وجه لمكالمته ومتى استخففت به لم تتحرز ولم يجتمع ذهنك ولا تكون آمنا
ان يتفق له عليك ما لا يمكنك ان تدفعه عن نفسك ومن الواجب ايضا ان ترتب
كل من تناظره وتضع كل طبقة موضعها وتميز بين مناظرة الاكفاء والاشباه والاضداد
ومناظرة المستدين المسترشدين وان تحترز من المتعنت كل التحرز وتضايقه
بكل ما يمكن من المضايقة وتمحق به كل ما يجيئه من شغبه وتساهل المسترشد وتصبر له
وتمكنه من الاستقصاء والتفهم ومما يجب في ادب الجدل ان تصبر للسائل اذا
كنت مجيبا حتى يفرغ من سواله محالا كان او صحيحا وان تصبر للمجيب كاينا من كان
حتى يفرغ من جوابه وان كان كالوسواس الذي لا يفهم ايضا وان تكون افادته
له وطعنه عليه بعد استيفائه واستماعه الى اخره فانه ان اعترض السائل في جواب
او المجيب في سواله قبل الفراغ منه وعظه واحتمله فان لج قطع مكالمته ولا يلتفت الى
حكم من يحكم عليه من انقطاع او عجز ممن لا يفهم ومن آداب الجدل ايضا الاقبال على
خصمك بوجهك وترك الاعراض عنه وان استعمله الخصم فالوجه وعظه مرة
ومرتين فان لج في ذلك ترك مناظرته ويجب ان لا يغفل عن توقيف خصمه على ما ينقضه
ان كانت منه وعلى زلله ورجوعه فيما يعطي واعطائه ما منع الا ان يكون في ذلك
لسبق اللسان في اللفظ فيما لا يخلو منه فاذا اعياك السوال والطعن فتدبر وتفكر
وانظر الى كلام الخصم فان كان صحيحا فليس الا التسليم فان الانفة من قبول الحق
اذا ورد جهل وباطل وان كان مما يقع في مثله الاختلاف فالزم المطالبة
بالبرهان وانتظر ورود الخواطر في خلال ذلك بانشاء ما ضاق فانه لن يعدمها
مريد الحق القاصد الى الانصاف من هذه الفصول التي ذكرناها في ذكر اداب المناظر
فاما ما يجب ان يستعمله الناظر في المذهب التارك للتقليد الراغب عنه اذا اخطر
فعليه النظر ان يبتدى بالنظر في الاصول قبل الفروع وان لا يجاوزها الا بعد احكامها
ولا يعتمد على اجتماع اهل مذهبه على صحة اصولهم لان الاصول لا تعد وان تكون صحيحة

او فاسدة فان كانت فاسدة فاشتغاله بذلك يغير وان كانت صحيحة
لم يمكنه ان يعرفها الا بعد معرفة عللها ووجوه ادلتها لانه اذا لقي الخصوم فدلّوا
على فساد فروع دينه بفساد اصله تبلد لجهله بعلل الاصل وادلته واطراد
علله فيه والباقي على اصل لا يعلمه مغرور ومن زعم من اهل التقليد انه لا يحتاج مع
ذلك خوفا من دخول الحيرة عند النظر في الاصول فقد اباح اليهود والنصارى
والكفرة ان يثبتوا على دينهم ولا يتدبروا ولا يميزوا وهذا اباحة للكفر واعلم انه
لا بد ان يكون في الاصول اصل صحيح لا يحتاج الى الاشفاق على من نظر فيها واستقصى
ذلك واصول اهل الحق صحيحة وحجج مثبتة واضحة فالنظر فيها والتعقب لها يزيد
المتعقب لها علما بصحتها وسرورا باعتقادها ولان اعتقاد الاصول تقليد
يبطل ثوابه اذ لا ثواب لمن ليس بعارف واعتقادها بعد المعرفة بحقيقتها يوجب
ثوابها ولا يجب الامتناع من الصواب للاشفاق من العوارض الخطأ لان ذلك
تعجيل الخطأ وذلك كما لا ينبغي ان يتمسك بالصغير من الخطأ خوفا من كبيره فكذلك
النظر في الاصول لو كان يورث الحيرة لكان النظر في الفروع كذلك ايضا فانهم قالوا
الفروع قد وقع الخلاف فيها فلا بد لمن اراد معرفتها من النظر والبحث قبل او يورث
ذلك قبل النظر او بعده فان قال يورث ذلك قبل النظر قيل شك في النظر في
الاصول واذا كان طريق معرفة الفروع النظر فكذلك طريق معرفة الاصول
واذا كان طريق معرفتها النظر لم يعرفها من لم ينظر ومما يجب في حكم النظر ان يبتدئ
الناظر بالنظر في العقليات لانها الاصل والسمعيات فرع والاصل اول والفرع ثان
والواجب احكام الاول قبل الثاني فاذا فرغ مما يوجبه العقل عرض ما حصل له على
السمع فان رأى في ظاهره ما يدل على موافقته فذاك الذي يريد وان لم يتسق ذلك
في ظاهره لمشابهته لغيره فليعلم ان باطنه موافق له وان ذلك لتقصير وقع في
معرفته ثم يطلب ذلك برده الى المحكم وانما وجب ذلك في السمع لاجل ان السمع
ظاهر وباطن وفيه محكم ومتشابه وخاص وعام ومصور يحتمل العموم والخصوص وناسخ

وناسخ ومنسوخ وحقيقة ومجاز والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك وليس من وراءه ما
يقضي عليه ويوضح عن حقيقته وينبغي للناظر ايضا ان يحذر الضجر والاياس فانهما يدعوان
الى الاعتقاد لما يرد به الخواطر عليه في حالهما وان كانت باطلا وان لا يتسارع
الى الاعتقاد الا بعد التثبت والبيان وان لا يستكره نفسه في حال الملل على
ادامة النظر ولكن يجمّها في حال مللها ويستعملها في حال راحتها ونشاطها
فان الملل آفة تحول بين المرء وبين استيفاء ما يجب له وعليه والراحة تزيد في
القوة والنشاط وتعين على بلوغ المطلوب ويجب ايضا ان يفصل بين اليقين
وغالب الظن والاحتجاج والتقريب وان يلزم التوقف في القطع ما دام في غلبة
الظن حتى يتعرف السبب الذي جعل المذهب على غلبة فانه كان من لوازم الحجة والبرهان
استتم النظر ليفضي بتمامه الى اليقين وان كان من الغلط وعادة الاطراح ولم
يلتفت اليه وحمله على ما يعتمد عليه من امر القطع على ما قد عرفه والتوقف عما لا يعرفه
وان لا يستطيل مدة الوقوف فيقطع لاجل ذلك على ما لم ينكشف له ومما ينبغي له
ايضا ان لا يغتر بحلاوة عبارة المبطل وان لا ينبسط عن الحق لسوء عبارة المحق
والطريق الى التخلص من ذلك عرض معانيهما على النفس ليفصل بين حقها و
باطلها من دون العبارات وينبغي ان لا يجعل ضعف المحق فيما اضاف الى حقه
من الباطل دليلا على فساد سائر اقاويله ولا قوة المبطل في اكثر اقاويله شاهدا
على صوابه في جميع اعتقاداته بل يجب عليه ان يعتبر كل واحد من الفريقين باعتباره
مجردا وان لا يجعل غلط احدهما في عشرين مذهبا موئسا من صوابه في مذهب واحد
واما ما ذهب اليه بعضهم من نهي المبتدي عن تعرف علل المخالفين فخطأ لان ذلك
يوهمه ضعف الحق وقوة الباطل وكل من لم يعرف علل مخالفيه لم يقو معرفته
بحقيقة قوله ومتى عرفها عرف ما يفسدها والذي يفسدها يصحح لقوله لان المذهب
لا يفسد الا بحجة تفسده وما افسده يصحح ضده ولولا ان ذلك كذلك لبطلت
الحقائق وهذا باطل وانما يجب ان ينظر في علل القولين المختلفين وان يختار

ما يؤديه النظر الى الصحة ولا ينفرد بالنظر في احد المذهبين والمبادرة الى اعتقاده
قبل استتمام النظر والتأمل وعزم تجاوز الاصول قبل احكامها وقولهم انما نهاه
في ابتداء امره عن النظر في علل المخالفين لخوف الحيرة عليه خطأ لانه ان كانت
قوة علل المخالفين وضعف علله تؤثر في ذلك فكفى بهذا ضعفا واذا كان
في علل الحق قوة وفي شبهة الباطل ضعف فنظره في ذلك مما يزيد في معرفته
اذا لزم القصد وترك العجلة ولزم الحزم وترك التواني فاذا سمع غوامض علل
المخالفين قابلها بغوامض علل المخالفين واستوفى النظر فيها ليتبين حقه
من باطله وانهم قالوا انه نظر في علل مخالفيه قبل قوة معرفته بالحق وعلله فهو كرجل لقي
العدو بغير سلاح او بسلاح ضعيف قبل الاستواء لانه الذي يلقى العدو ولا يسلم
منه الا بالممانعة والممانعة بغير سلاح ممتنعة والذي يلقى مخالفيه فيسبق الى الاعتقاد
قولهم قبل النظر فيه والتأمل له فقد اتى من قبل نفسه فانهم قالوا المبطل اذا تابع
بين الحجج وايراد الشبه القوية اضطر المستمع الى الاعتقاد وقولهم قيل انه اذا قيل
له ان المبطلين شبهها قوية يتحمل عند قصدها بالحجج عليها ونصحه فيجب ان لا يغتر
بما يستمع منهم دون لقاء المحققين وسبر ما عندهم مما يمنعهم من السبق الى الاعتقاد
ذلك

فصل في ذكر آفات النظر

قال بعض اهل النظر في ذلك كلاما جامعا حكيناه على وجهه مما لا يخالف فيه
قال اعلم ان للنظر آفات كثيرة يحتاج الناظر الى حفظ نفسه منها فمن
ذلك ان يكون لقوم مذهب قد شهروا به فتميل نفسه اليه عصبية فيجب ان يكشف له
النظر عن صحته وفساد ما خالفه ومتى مالت النفس الى احد المذهبين بضرب من الميل
استكثر قليله واستقل كثير ضده على قدر ميله وذلك يفتر به ضررا بينا
ولا يسلم منه الا بالتفقد الشديد والتأمل الشافي ومنها ان يكون لآخرين كسب
او جاه او جواز قول وفضل على من مال اليها ومعونة له فيكون ذلك ميلا اليهم جارا
الى قولهم ومنها ان يكون لبعضهم صناعة فيشارك فيها الناظر فيكون المشاكلة التي

بينهما في تلك الصناعة مميلا له نحوه ومنها ان يكون الناظر سبق الى
بعض الرؤساء فاستمع منه قبل استماعه من غيره واستماله ذلك الرئيس
بالاقبال عليه والاستماع لحديثه والعناية به والتفقد له والمسألة عن اخباره
والمسارعة الى قضاء حقوقه وحاجاته والوصف لفطنته وحسن فهمه فصار
بذلك جاذبا محدا ومع ذلك فليس يجب ان يجعل الناظر ما يتفق له من هذه الامور
علامة لصحة او فساد ولا ان يخرج عن ما يجد عليه اباه وسلفه وما قد نشأ عليه
ويحكم انه باطل يجب ان ينتقل عنه فان هذه المعاني ربما اتفقت ان تكون في محق
كما انها قد تكون في مبطل وقد يتفق ان ينشأ الناشئ على حق وان يكون سلفه
وكبراؤه هم المحقون دون غيرهم وانما مدار الامر على العدل في النظر وعلى التثبت
وترك العجلة والتحرز من الاعجاب بالخاطر والعمل على ما يستبين في العقب
ويستحقه الطبايع ومع ذلك كله فالتوكل على الله عز وجل والرغبة اليه
في التوفيق والعصمة وليتق الله من ان يطلق جوابا من غير تثبت لاستجابه
من التثبت والتوقف ثم يتعقبه فيجده خطأ ان يصر عليه ويحتج له ويلج فيه كراهة
للاقرار بالخطأ وليعلم ان رجوعه اولى من التمادي في الباطل وحكي عن بعض الفلاسفة
كلاما انه قال الصناعة طويلة والعمر قصير والحكم عسير والتجربة خطر وعن بعضهم
انه قال اسباب خطأ القضية قصر زمان الروية وقد امر الله تعالى بالفكرة
والتدبر والتأمل وذلك لا يكون الا في زمان ومدة والواجب ترك مناظرة
المماحك ومن ليس من شانه التبين والتبيين وانما يريد المغالبة وان يقال
قد اجاب وقطع خصمه فلا يبالي ما صنع وعلى اي شيء اقدم والمناظر له لا يحصل
بمناظرته دينا ولا دنيا والواجب ترك مناظرته والحذر من مكالمته وحكي
بعضهم انه قال ربما ابطأ بالمتعلم سوء عبارة المعبر وسياسة المعلم ومن اراد
ان يكون متكلما حقا ولاسم الكلام مستحقا فليتكلف رواية الاختلاف
وسماع العلل واستقصاء البرهانات فان ذلك اذا اجتمع في القلب واختمر

في الصدر رفع الابواب وحكى عن الحقي وسهل المتنوع وانه يكون اول شهود لك
على دعواك العيان الظاهر والخبر القاهر ثم لا ينتقل الى المرتبة الثانية حتى تقرر
الاولى الى ان يبلغ الغاية ويأتي على النهاية وانه لا يغتنم غرة السائل ولا المجيب
وبالله التوفيق **فصل في ابانة خطأ ما اودعه محمد بن مطرف البغدادي الاشعري**
كتابه الذي وضعه لهذا الشأن اعلم انه قد انتشر هذا الكتاب في البلدان
ووجدنا المتفقهة وكثيرا ممن لا يرجع في معرفة الاصول الى كثير علم بها يعتمد ذلك ويغتر
بما فيه ويتوهم ان جميع ما ذكره موافق لاصولنا وان كل ذلك كما حكاه عن شيخنا
ابي الحسن رحمه الله ولما تاملناه وجدناه مشتملا على فنون من الخطأ والغلط
منها ما اخطأ به في حكاية المذهب عن شيخنا ابي الحسن فيه ومنها ما اخطأ
في استخراجه من معنى ذكره ومنها ما ساءت عبارته فيه وخلط بكلامه ما لا يليق
به فنبهنا على جملة من ذلك وبينا وجوه خطائه فيها على اختصار وقد ذكرنا
في اول هذا الكتاب فصلا من كلامه واوضحنا غرض عبارته وخطائه
ثم اتبعناه ذلك ههنا ليبين لمن وقع اليه ذكر الكتاب خطأ ما ذكره واضعه
ولا يعتمده فانه قد اتضح خطاؤه في كثير من ذلك ومخالفته لما هو صريح مذهب شيخنا
ابي الحسن رحمه الله في كتبه واكثر ذلك مما يوجد نصه عليه بخلافه فاول ذلك بعد
ما تقدم ذكره في اول الكتاب ما قال في تقسيم السنن وانها على ضروب منها
ما وقع العلم به ضرورة ومنها ما قد علم صحته من دلالة العقل وذلك مثل ما روي
في اخراج قوم من النار ورؤية الله تعالى في الاخرة وساير ما روي في الصفات
والذي في هذا الكلام من الخلل قوله ان ذلك مثل ما روي في اخراج قوم من النار فيما
ذكر انه علم صحته بدلالة العقل وذلك ان ما دل عليه الخبر من اخراج قوم من النار
مما لا يعلم بدلالة العقل وكذلك ما يكون في القيمة من رؤية المؤمنين لله سبحانه فانه
لا يعلم بدلالة العقل وانما يعلم بدلالة العقل جواز ذلك وفي الخبر يعلم به وجوب كونه
وليس شيء من ذلك موجبا للعلم وانما ذكر شيخنا ابو الحسن رحمه الله فيما جرى

ذي

جرى مجرى التواتر من اخبار الرؤية وقال انها مما تلقتها الامة بالقبول ولم يوجد
في الصحابة لذلك منكر ولا كان فيهم لما تضمنه مخالف فجعل ذلك دليلا في حكم التواتر
بالاجماع عليه وقال لو كان فيهم مخالف لنقل ذلك عنهم كما انهم لما اختلفوا
في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه في الدنيا نقل ذلك وليس وجوب رؤية المؤمنين
لله سبحانه ولا وجوب خروج قوم من النار مما يعلم بدلالة العقول ثم ذكر المصنف
بعد ذلك الاجماع واقسامه فذكر ما يعتبر فيه اجماع العامة والخاصة وما يعتبر
فيه اجماع الخاصة دون العامة وذكر ان بعض كلامه يدل في كتبه ان الاجماع عنده
اجماع الصحابة دون اهل الاعصار واعلم ان هذا الكلام فيه خلل من وجهين احدهما
ان اقسام الاجماع اكثر من ذلك وكذلك شروطه واوصاف المجمعين وقد ذكرنا
ذلك قبل بما يغني عن اعادته والذي حكى عن شيخنا انه قال في بعض كتبه ان الاجماع
اجماع الصحابة غلط لان اكثر كتبه المشهورة قد استقريناها وتصفحنا ما فيها فلم
نجده فيها مفرقا بين اجماع الصحابة واهل الاعصار بل نص في كثير كتبه ان اجماع
اهل كل عصر حجة ولم يذهب من المتكلمين والفقهاء احد الى انكار اجماع من بعد الصحابة
الا داود بن علي فقط ثم ذكر المصنف بعد ذلك عنه في باب دلالات العقول انه
قال لو اخلى الله تعالى العقل عن السمع كنا نعلم به حقايق التوحيد وجمل الصفات
والتعديل والتجوير والوعد والوعيد واعلم انه قد جمع بين صحيح وفاسد في هذا الكلام
وذلك ان من الصفات ما لا يمكن ان يعلم الا بالسمع كنحو ما ورد به الخبر من اليد والعين
والوجه وكذلك الوعد والوعيد لا طريق للعقول الى العلم بهما لان ذلك اخبار
لا طريق لها الا السمع وليس في العقل دليل على ما يفعله الله بالمؤمنين والكافرين من
ثواب وعقاب في الاخرة وهذا خطأ واضح وذكر المصنف بعد ذلك عن شيخنا
انه قال في موضع ان الاوامر والاخبار على الخصوص لانه وهو منه وهذا غلط
منه واما المشهور من مذهبه في العموم والاوامر فالقول بالوقف فيهما جميعا اذا
لم يقترن بهما دلالة سوى صيغ الالفاظ واما ما ليس بمشهور من مذهبه في ذلك

ع

فهو ما ذكره في كتاب التفسير في اول سورة البقرة من القول بظاهر العموم من اللفظ
الا ما دل على خصوصه وهذا مما لا يعرف كثير من الناس من مذهبه لعزة وجود هذا
الكتاب في كل موضع فاما ما حكاه من انه كان يقول بالخصوص وحمل ذلك على انه
فيحتمل ان يكون قد ذكره على سبيل معارضة المعتزلة القائلين بالعموم ليريهم مساواة
قولهم لقول القائلين بالخصوص فتوهم ان ذلك مذهبه ثم ذكر الضبي بعد ذلك كلاما
فيما يجب من معرفة الله تعالى قال في جملة ما حكاه عن شيخنا رحمه الله انه كان يقول
ان استواءه على العرش صفة له هو موصوف بها انه لم يكن موصوفا بها واعلم
ان هذا غلط على جميع المذاهب فضلا عن ان يكون على مذهب اصحابنا وعن ان يكون
على مذهب شيخنا خاصة وبيان ذلك ان مخالفينا يقولون ان معنى الاستواء
الاستيلاء وليس ذلك صفة له في ذاته ولا هو صفة وصف بها بعد ما لم يوصف بها
فاما اصحابنا الذين قالوا ان الاستواء فعل وهو ما ذهب اليه شيخنا فانهم
ابوا ان يكون ذلك صفة له وعللوا ان فعله لا يقوم بذاته وليس في ذلك قولا ولا خبرا
وما خرج عن هذين الامرين لم يجز ان يكون صفة له كما لا يجوز ان يكون نفس العرش وما فيه
من اعراضه صفة لله سبحانه ثم ذكر الضبي ايضا في هذا الفصل حاكيا عن شيخنا
انه كان يقول ان له يدين صفة وعينين صفة وهذا خطأ بل كان يثبت يدين صفتين
وانما ذهب الى هذا ابو العباس القلانسي ومن نحا نحوه فقالوا ان لله عز وجل يدا هي
صفة واحدة فاللفظ مثنى والمراد به واحد ثم حكى عنه الضبي بعد ذلك فيما حكى من
الصفات انه كان يقول انه عالم بعلم قديم بقدم ولم يبين اختلاف قوله في ذلك
وقد ذكر في كتاب الايضاح وغيره من كتبه انه قديم بقدم الا انه ذكر في سائر كتبه و
خاصة في كتابه المسمى بالمختزن الذي يختاره ويذهب اليه ان القديم قديم بنفسه
وعليه الحذاق من اصحابه والمناظرين عنه فاما القول بانه قديم بقدم فهو مذهب عبد الله
ابن سعيد وابي العباس القلانسي ثم قال الضبي وكذلك قوله انه باق ببقاء قديم
وهذا خطأ لانه لم يختلف قوله في الباقي انه باق ببقاء وانما اختلف قوله في القديم على ما

على ما بيناه ثم حكى الضبي بعد ذلك قوله في الموجود وحكى عنه انه كان يقول ان
البارى تعالى موجود بوجود هو له ولا يقال انه موجود بوجود هو لنفسه وهذا الذي
قاله خطأ في الحكاية عنه وغلط على مذهبه وذلك انه ذكر في كتاب الايضاح ان
البارى تعالى موجود ولنا بوجود هو له وهو موجود لنفسه بوجود هو لنفسه وانه لم
يزل لنفسه واجدا بوجوده وهو علمه فاما الموجود اذا كان بمعنى انه ثابت فلا
يقتضي معنى عنده لا في القديم ولا في المحدث ثم حكى الضبي عنه انه كان يقول ان
الصفات باقية بانفسها وهذا خطأ عليه بل كان يقول ان صفات البارى تعالى
نحو علمه وقدرته وما ليست ببقائه الذي كان باقيا به باقية ببقائه وان بقاءه باق
بنفسه وقد نص على ذلك في كتاب الايضاح والموجز وكتاب الصفات
الكبير وذكر ان معنى الباقي انه له بقاء وان بقاء البارى سبحانه بقاء لصفاته
ونفس البقاء باق بنفسه لا انه ببقاء ثم حكى الضبي عنه انه كان يقول ان وصفنا
للبارى تعالى بانه رحمن رحيم عادل محسن منعم متفضل آمر ناه زاجر واعد متوعد
ساخط غضبان عاف معاقب مثيب كل ذلك من صفات الذات واعلم انه
غلط في هذا الفصل وجمع بين الصواب والخطأ وذلك انه كان يقول ان السخط و
الغضب والرحمة والامر والنهي من صفات الذات والنعمة والعدل والتفضل والاحسان
افعال ولا يقال انه لم يزل منعما متفضلا وكان يقول لم يزل كلام الله تعالى امرا
نهيا خبرا ولم يزل الله عز وجل امرا ناهيا مخبرا وكان يتاول السخط والرضا على معنى
الارادة كما قال وكذلك الرحمة فاما العقاب والثواب فافعال ولا يجوز عنده
ان يكون لم يزل معاقبا مثيبا وكذلك قد اخطأ عليه في قوله انه كان يقول ان معنى
عادل ومتفضل ومحسن ومنعم عنده على معنى الارادة لانه يثيب ويعاقب بل جميع
ذلك عنده افعال وليس شيء من ذلك نفس الارادة فاما الولاية والعداوة
فلا ينكر ان يرجع الى الحكم والخبر والارادة والرضا ثم حكى الضبي بعد ذلك في اجزاء
هذا الكلام عند سائر اصحابنا من صفات الفعل وهذا خطأ ايضا لان اصحابنا

في ذلك يختلفون وليس يقول أحد منهم أن الأمر والنهي والوعد والوعيد من صفات
الأفعال وأكثرهم يذهبون إلى أن الرحمة والرضا والسخط من صفات الذات وليس
يذهب أحد منهم إلى أن النعمة والإحسان والفضل من صفات الذات فقد غلط عليه
كما غلط على سائر أصحابنا وكان الواجب أن يفصل بين ما اختلفوا فيه مما اتفقوا
عليه وأن لا يطلق القول في الجملة ثم حكى الضبي بعد ذلك عنه أنه كان يقول حقيقة الكلام
معنى ينتفي عنه وجود أضداده من الآفات وهذا خطأ ولا يجوز أن يحكى عنه مثل ذلك
لأجل أنه لم يكن يعتمد في العبارة عن حقيقة الكلام ذلك وكيف يعتمده وهو خطأ إذ
ليس كل ما انتفى عنه أضداده من الآفات كلاما ولعله أراد أن يخبر عن مذهبه في الكلام
أنه هو المعنى القائم بالنفس عنده على صفة مخصوصة دون الحروف فلم يخلص عبارة
لذلك وعبر بعبارة منتقضة موجبة أن كل ما انتفى أضداده كلام ثم حكى الضبي
بعد ذلك أنه كان يفرق بين القديم والإله ويقول معنى الإله أنه يستحق العبادة
وأن معنى القديم أنه موجود لا عن أول وهذا خطأ فاحش عليه لأنه كان يأبى أشد الإباء
قول المعتزلة أن معنى القديم أنه موجود لا عن أول وكذلك يأبى قولهم أن معنى الإله
أنه يستحق العبادة وتكلم على الجبائي في تفسيره معنى الإله بذلك وأنكره بوجوه
ظاهرة مبينة فساده وليس هذا مما يخفى على المبتدئ من أصحابه لظهور ذلك في
كلامه وكتبه وحكى الضبي عنه أنه كان يقول لم يزل آمرا ناهيا وهذا صحيح ثم حكى عن
سائر أصحابنا أنهم قالوا في الأمر والنهي والخبر أن ذلك كله محدث وهذا خطأ
إذ لم يقل أحد ذلك من أصحابنا أن أمر الله سبحانه محدث وكل من قال ذلك منهم
الذين قالوا أن كلامه محدث وإنما قال عبد الله بن سعيد ومن اختار طريقته
أن كلام الله تعالى لم يكن أمرا في الأزل ثم صار أمرا عند حدوث الأسماع والأفهام
وأن نفس كلام الله تعالى هو الأمر والخبر وسمى ذلك بوصفنا للباري تعالى
بأنه لم يزل موجودا غير خالق ثم نصفه فيما لا يزال بأنه خالق عند حدوث الخلق
من غير أن يكون ذاته خلقا ثم حكى الضبي عنه بعد ذلك أنه قال في موضع ما يوجب

يوجب أن من علم أن الأشياء محدثة وأن لها محدثا أنه يضطر إلى أن صانعها
واحد وهذا توهم منه لأن هذا النوع من العلوم الاستدلالية إذا ترتبت
على ترتيب مخصوص في حدوثها على عادة معلومة فإن حدوثها على خلاف ذلك
نقض للعادة وذلك لا يخص العلم بالحدث والمحدث وتوحيده وإذا كان العلم
بأن العالم محدث وأن له محدثا استدلاليا وتوحيد المحدث فرع على ذلك كان العلم
استدلاليا أيضا ثم حكى الضبي عنه أنه كان يقول يجوز أن يعلم أن صانع العالم واحد
بالسمع وهذا خطأ إذا أريد به ابتداء العلم به لأن السمع إنما يعلم صحته بعد العلم بالصانع
ووجوده وتوحيده اللهم إلا أن يريد مريد أن السمع الصادق يزيده علما ويقينا
لما أدى إليه الاستدلال ثم حكى الضبي عنه بعد ذلك أنه كان يقول أن لله عز وجل
على الكافر نعمة بما أعطاه من الصحة والسلامة وهذا مما لم ينص عليه في كتاب بل
حكى في كتاب النقض على أصول الجبائي أن بعض أصحابنا قال في ذلك وهو الذي ذهب
إليه أنه لا نعمة لله سبحانه على الكافر لا من جهة الدين ولا من جهة الدنيا وعلى
سأل نعمة عنهم فقال إذا لم يكن لله تعالى عليهم نعمة فكيف يجب عليهم أن
يشكروه وذكر ذلك في الموجز وغيره من الكتب وأجاب عنه بأنه يجب عليهم
أن يشكروا الله تعالى على ما أنعم على المؤمنين لإجماع المسلمين على أن شكر
الله سبحانه واجب على سائر ما أنعم به من النعم ثم حكى الضبي عنه بعد ذلك أنه
كان يقول أن معنى صفة الذات أن الذات لم يزل مستحقة لها لأنه إذا
لم يكن موصوفا بها وجب وصفها بأضدادها والوصف لها بأضدادها مستحيل
فأما صفة الفعل فهو ما يتعدى المحل كقولنا خالق ورازق وما جرى مجرى
ذلك مما لا ضد له فلم يجز أن يكون الباري تعالى موصوفا به في الأزل لأن ذلك
يوجب وجود غيره من المحدثات وصفة الله تعالى ما وصف بها نفسه دون
وصف الواصف له وأن وصفنا له بأنه كذا وكذا ليس ذلك صفة له التي
يستحقها لنفسه لأن الصفة ما قام بالموصوف وقولنا عالم فليس يجوز

انه لم يكن ذلك صفة له واعلم انه قد جمع في هذا الفصل فنونا من الخطا احدها
قوله ان صفة الذات ما انه لم يكن في الازل موصوفا بها وجب وصفه بضدها
وليس الامر كذلك لان صفات الذات منقسمة منها ما لا ضد له ومنها ما ليس
يستحق المعنى وهو كقولنا ان الباري سبحانه لم يزل شيئا قديما بنفسه وان
وصفنا له بذلك يرجع الى ذاته ولم يزل ذاته كذلك وكذلك كان يقول انه لم يزل
باقيا ببقاء وليس للبقاء ضد معقول ولا متوهم لان العدم والفناء ليسا
بضدين للبقاء والوجود وليس الحدث ايضا ضد القدم وهو لم يزل قديما وكذلك
كان يقول ان ما يوصف به من طريق السمع من اثبات اليد والعين والوجه فهو
صفات ذات وليس في نفيها عن ذاته ما يجب وصفه باضدادها فبان انه
تخليط في معنى صفة الذات وعبارته على اصله واما الثاني فقوله ان صفة الفعل
ما يتعدى وهذا خطا غير مفيد لاجل انه قد يتعدى ما ليس بصفة الفعل كقولك
آمر وقادر وسامع كل ذلك في اوصافه يتعدى الى الغير وليس ذلك بصفة فعل
الا انه يريد بالتعدي انه لا يقوم بذاته وليس كل ما لا يقوم بذاته صفة فعل له
لان الجسم ليس بصفة له وكذلك اللون والطعم والثالث هو قوله ان صفة الله
تعالى ما وصف بها نفسه دون وصف الواصف وذلك ان المعروف من
مذهبه انه كان يقول ان الوصف والصفة واحد وان وصف الواصف
لله تعالى هو صفته ووصفه لله عز وجل وحكى ذلك نصا في كتاب الموجز وقال
وصفنا لله تعالى هو صفتنا له وهو وصفه وصفته واما الرابع فقوله على طريق
التعليل لان الصفة ما قام بالموصوف وليس ذلك مذهبه بل هو مذهب المتقدمين
من اصحابنا نحو عبد الله بن سعيد والحرث بن اسد ومن تبعهم من المتاخرين كالقلانسي
وغيره فاما مذهبه ان الموصوف قد يكون موصوفا بصفة قائمة بغيره وهذا اظهر
في مذاهبه من ان يخفى على المبتدي ثم حكى الضبي عنه كلاما في حقيقة الغيرين على وجهين
اخطا فيهما جميعا وهو انه قال كان يقول ان حقيقة الغيرين هو جواز وجود احدهما

احدهما مع عدم الاخر قال وقيل انه ما يجوز مفارقة احدهما الاخر واعلم ان هذا
خطا ولم يستوف مذاهبه في معنى الغيرين اما ما كان يذهب اليه في القديم واما ما
رجع اليه في الجديد لانه كان يقول في القديم حقيقة الغيرين ما جاز وجود احدهما
مع عدم الاخر على وجه من الوجوه ولا بد من اشتراط ذلك لامور ينتقض بها اذا
لم يقيد الكلام بهذا التقييد وما ذكر في الجديد من الزيادة على ذلك فانه كان يقول حقيقة
الغيرين ما لا يستحيل مفارقة احدهما الاخر على وجه من الوجوه اما بمكان او زمان
وكان يقيد الكلام بذلك لاغراض لا بد منها ان حذف ذلك انتقض على اصله
ثم حكى الضبي عنه انه كان يقول ان الحجر في حال هويه ليس في مكان والصفحة العليا
من راس الانسان لا في مكان وكذلك الطير زعم لانه لو كان في مكان لكان مماسا له
ولو كان مماسا له لكان له كون وذلك محال فصح انه غير كائن في مكان واعلم
ان هذا خطا من طريق المذهب ومن طريق التعليل جميعا وذلك ان الحجر في حال الهوي
متحرك والمتحرك عنده من ينتقل من مكان الى مكان فهو في حال مفرغ لمكان وشاغل
لغيره مماس لمكان بعد مكان ولا يصح عنده ان يخلو الجوهر من الكون وجد مكانا او لم
يوجد وهذا الذي حكاه هو مذهب البلخي لانه كان يزعم ان الكون هو المماسة وانه اذا
خلق الجوهر منفردا فلا يجوز فيه فاما شيخنا ابو الحسن رحمه الله تعالى فانه كان يقول
ان الصفحة السفلى من العالم لا في مكان وفيه المعنى الذي انه لو كان لكان كائنا فيه
كائنا فاما الصفحة العليا من راس الانسان فلا محالة هي كائنة على ما تحتها وكذلك
كان يقول انها متحركة ساكنة لانها لازمة لمكانها منتقلة في الجو وكذلك الطير و
الحجر كل واحد منهما في كل حال لا بد ان يكون في مكان وليس الكون في المكان اكثر
من مماسته له على وجه مخصوص ثم حكى الضبي بعد ذلك عنه انه كان يقول ان كل
شي حكمه الدوام لا يكون له كل ولا بعض وان البعض للاشياء المحدودة التي
تنتهي النهايات واعلم ان هذا خطا من وجهين احدهما انه كان لا يثبت
بعضا على التحقيق بل كان مذهبه في ذلك ان كل ما يستعمل من امثال هذه العبارات

فعلى التوسع والمجاز انه ذلك لا يتعلق بما يكون حكمه الدوام وما لا يكون حكمه الدوام
فلا معنى لاشتراطها حكمه الدوام في ذلك واما نعيم اهل الجنة وعقاب اهل النار فلما
يوجد فيهما في الوقت الواحد كل وبعض عندهم يطلق ذلك على التحقيق ومن لا يطلق
ذلك على التحقيق فانه لا يفرق بين ذلك وبين سائر الحوادث ثم حكى الضبي بعد ذلك
انه كان يقول ان التضاد لا يقع الا في الموجود وهذا خطأ لان الموجودين لا يتضادان
وانما يتنافى ما يتنافى من الاعراض لاستحالة اجتماعهما معا في الحدوث في محل واحد
ثم حكى بعد ذلك انه كان يقول ان ارادته غير مراده كما ان علمه غير معلومه وهذا
التشبيه خطأ على الاطلاق لان نفس علمه معلوم له بنفسه وليس يعتبر ان اطلاق
ذلك لا يصح ثم حكى عنه بعد ذلك انه كان يقول ان الحركات متجانسة وانها تفترق
بافتراق محالها وهذا خطأ لان الحركات لا يصح ان توصف بالافتراق والاجتماع وافتراق
محالها لا يوجب افتراقها كما لا يوجب افتراق الالوان افتراق محالها وان اراد
بالافتراق المخالفة فهذا ينقض قوله بتجانسها والمشهور من مذهبه انه كان يقول
ان الحركات تختلف باختلاف الجهات وانما تتجانس منها ما كان في جهة واحدة
ومحاذاة مخصوصة ثم حكى انه يقول ان الترك ليس بمعنى غير الفعل لانه لو كان
معنى غير الفعل لم يخل من ان يكون حركة او سكونا وكان المتروك لا يخلو من ان يكون
حركة او سكونا فكان يجب ان يكون تارك السكون تركه سكونا لانه ان لم يكن
سكونا كان يجب ان يكون حركة ولو كان حركة كان يجب ان يكون الانسان متحركا
ساكنا بوقت واحد معا وهذا محال فدل على ان الترك ليس بمعنى غير الفعل واعلم
ان هذا الكلام في غاية التخليط والاشتباه اما ما حكى عنه انه كان يقول ان الترك
فعل فليس عنده ذلك كذلك على هذا الاطلاق بل فعل احد الضدين عنده
ترك للآخر وليس كل فعل تركا ولا له ترك ايضا فاما تعليله لذلك من عنده
فخطأ من قبل انه لا موجب يوجب ان يكون ذلك المعنى لا بد ان يكون حركة او سكونا
بل لو كان معنى كان يصح ان لا يكون حركة ولا سكونا كما نقول في كثير من التروك انه

ليس بحركة ولا سكون وما قاله بعد ذلك انه كان يجب ان يكون تارك السكون تركه سكونا
فخطأ بل السكون يجب ان يكون حركة لانه يجري مجرى الضد والمنافي وقوله انه لم يكن سكونا
كان يجب ان يكون حركة خطأ بل يصح ان يخلو منهما ولا ينكر ان يكون معنى لا حركة ولا سكونا
وقوله لو كانت حركة كان يجب ان يكون الانسان متحركا ساكنا في وقت واحد معا
فهذا عند شيخنا ابي الحسن غير محال في كل واحد بل كل متحرك عنده ساكن وان
لم يكن كل ساكن متحركا ثم حكى بعد ذلك انه كان يقول حقيقة الجسم التأليف
وهذا خطأ فاحش لان عبارته في حقيقة الجسم انه كان يقول هو المؤتلف او المؤلف
ثم ناقض هذا الحاكي نفسه بعد ذلك فقال ولا يوجد جسم الا مؤلف ولا مؤلف
الا جسم فان كان الجسم هو التأليف والتأليف مؤلف وجب ان يكون التأليف
تأليف وذلك ايضا نقض في قوله الذي حكاه بعده في ان التأليف تأليف لنفسه
لا لمعنى ثم حكى عنه بعد ذلك انه كان يقول ان العرض ليست له حقيقة فهذا ايضا
خطأ فاحش لان العرض عنده ما يعرض من طريق اللغة ولا يختص بما يقوم بنفسه
مما لا يقوم فاما ما اصطلح عليه المتكلمون فهو المعاني التي لا تقوم بانفسها ولعل هذا
الحاكي انما اغتر بلفظة قالها الشيخ ابو الحسن في الموجز في سؤال سائل ان سال
فقال هل للحركة حقيقة سواها فاجاب بانه ليست لها حقيقة غيرها بل حقيقتها
نفسها وهو انه معنى يتحرك به المتحرك ويفرغ مكانا ويشغل مكانا ثم حكى بعد ذلك
انه كان يابى رؤية الاعراض وهذا خطأ ولم يختلف قوله في جواز رؤية كل موجود
وعلته في جواز رؤية ما يرى وجوده وكان يقول ان الالوان والحركات مرئية
في الان وكذلك الاجتماع والافتراق ولعله توهم انه ما ذكره عن بعض اصحابه
ممن ابى رؤية الاعراض مذهبه وذلك ان الذي ابى رؤية الاعراض عبد الله بن
سعيد واصحابه وكان شرطهم في جواز رؤية ما يرى ان يكون قائما بنفسه ثم
حكى بعد ذلك مناقضة لما حكى اولا فقال وكان يقول ان اقل الاجسام جزآن
وهذا على ما ذكر خطأ لان الجسم انه كان هو التأليف فلا معتبر بالجزء المؤلف واذا

كان الجسم هو الجزء بين المؤلفين فكيف يكون حقيقته التأليف ثم حكي عنه بعد ذلك
انه كان يقول ان الاجسام اعراض مجتمعة واخلاط مختلطة كنحو اللون والطعم و
الرائحة وغيرها وهذا ايضا خطأ فاحش ولعله لم يقرأ له كتابا ولا سمع له كلاما
ولا عاشر واحدا من اصحابه لان كتبه محشوة بالكلام على من يزعم ان الجسم اعراض
مجتمعة وقد ذكر ذلك في عدة اوراق في كتاب النوادر وغيره ولعل هذا الحاكي
كان مشغول القلب في وقت اشتغاله بهذه الحكايات لانها متناقضة وذلك
انه حكي عنه انه كان يقول حقيقة الجسم التأليف ومرة حكي انه كان يقول اقل
الاجسام جزءان ثم حكي بعد ذلك انه كان يقول ان الاجسام اعراض مجتمعة
كاللون والطعم والرائحة وهذه وجوه متناقضة ثم حكي عنه بعد ذلك انه كان
يقول ان الجوهر انما كان جوهرا لانه محتمل للاعراض وليس هذا مذهبه في حقيقة
الجوهر بل كان يقول ان حقيقة الجوهر القابل للون واحد او حركة واحدة وعلى
ذلك يعتمد في تحقيق الجوهر ثم حكي عنه انه كان يقول ان الجواهر متجانسة بانفسها
وانها تختلف باعراضها وهذا خطأ لانه كان يأبى ان يتجانس الشيئان ويختلفان
لا من وجه واحد ولا من وجهين ثم حكي في باب الاستطاعة انه كان يقول ان الانسان
قادر على ترك الموجود وهذا خطأ لوجهين احدهما ان الموجود لا ترك له انما الترك
للمعدوم ولا يصح وجود الترك والمتروك معا كما لا يصح وجود الضدين ولان
الانسان لا يوصف بالقدرة على الفعل بان لا يكون كان فعل وقد بينا على التفصيل
مذهبه في هذا الباب ثم حكي عنه انه كان يقول ان ما علم الله سبحانه انه لا يكون
لا يجوز ان يقال يجوز ان يكون بان لا يكون كان علم انه لا يكون وتفصيل جوابه عن
ذلك الى ههنا انه كان يقول ان من لم يعلم ذلك على ما علم الله فهو مجوز لكونه
ويجوزه لذلك هو الشك فيه فاما من علم ذلك فلا يجوز ان يقال انه يجوز كون ما علم
انه لا يكون لان ذلك يوجب الشك في كون ما علم انه لا يكون وقد بينا تفصيل مذهبه
في ذلك قبل وحكي انه كان يزعم ان استطاعة الكفر اعانة عليه والاستطاعة

والاستطاعة الا بانه عون عليه وهذا ايضا خطأ انه ذكره على طريق التفرقة لانه كان
لا يفرق بين الاعانة والعون وكان يخالف المعتزلة في فرقهم بين الاستطاعة
والعون ويجوزهم ان يكون استطاعة لما لا يكون عونا عليه وحكي عنه في باب التكليف
ما لا يطاق انه كان يقول انما لم يجز تكليف العاجز لانه غير تارك له ولا قادر عليه
ولا على ضده ولا يجوز وقوعه منه ولا يتوهم فعله منه ولا يحتمل منه ذلك واعلم
ان هذا هو مذهب النجارية وليس ذلك مذهبه بل كان يقول ان الله تعالى ان كلف العاجز
ولو كلفه لم يكن قبيحا منه وانما قلنا انه لم يكلف عاجزا لانه لم يرد فذلك تكليف
ولو قدر وروده به لم يكن ذلك قبيحا من الله تعالى ثم حكي عنه انه كان يقول ان عين
الكفر ليس بقبيح بل عين الكفر حسن لانه يدل على الله تعالى وعلى حدثه وهذا خطأ
من وجهين احدهما انه يوهم عليه الاباء والامتناع من القول بان عين الكفر قبيح حسن
والثاني خطاؤه في حكايته عنه ان عين الكفر ليس بقبيح بل كان يقول ان عين الكفر قبيح
من الكافر حسن من الله تعالى وكذلك تعليله لحسنه بانه انما حسن لانه يدل على الله
خطأ لان الشيء عنده ليس يحسن لذلك فاما ما يحسن منا فلموافقته امر الله سبحانه
وما حسن من الله تعالى فلاجل انه فعله ووقع في ملكه وليس عليه اعتراض ثم حكي عنه انه
كان يقول ان العجز عجز عن الموجود كالقدرة وهذا صحيح كما حكي فاما قوله بعد ذلك و
كان يخالف في هذا جملة القدماء من اصحابنا فغلط بل اكثر القائلين بان الاستطاعة
مع الفعل الى ذلك يذهبون وهو احد قولي ابن النجار وبرغوث ثم حكي عنه انه كان
يقول ان الخبر ليس بخبر لعينه لانه قد يجوز ان يرد على صورة الخبر والمراد به الامر وكذلك
لم يكن امرا لنفسه لانه قد يرد على صورة الامر والمراد به الخبر وهذا خطأ على مذهبه في
ان الكلام ليس هو هذه الالفاظ والحروف وان هذه الصور والالفاظ دلالات
على الكلام وانما يصح هذه القاعدة لمن يقول ان صيغ هذه الالفاظ هي الكلام والامر و
الخبر ثم حكي عنه انه كان يقول ان الخطاب يتغير بغير الكلام وهو الايهام وهذا خطأ
بل كان يقول ان نفس الكلام خطاب كما انه لنفسه كلام فلنفسه خطاب وانما يوهم عليه

وفيما حكي عن بعض اصحابه انه كان يقول ان الكلام يصير خطابا بنوع من الافهام
لزيد دون عمرو وهذا ايضا فليس هو ان الخطاب غير الكلام بل هو ان الكلام يصير خطابا
عند نوع من الاستماع والافهام وحكي عنه انه كان يقول حقيقة الكسب هو ما كان
يكتسبها بقوة محدثة وهذا خطأ ليس كل كسب حركات بل الحركة الواحدة كسب
وما ليس بحركة يكون كسبا ثم حكي عنه انه كان يقول ان اهل الاخرة محال ان يكونوا
مكلفين لان التكليف يتعب المكلف ويزعجه ويوعده ويهدده وهذا ضرب من الايلام
ولا يجوز ان يلحق اهل الجنة الايلام وهذا خطأ على اصله لانه كان لا يأبى ان يكون اهل
الاخرة مكلفين وليس ذلك محالا عنده ولا الغلبة للامتناع من ذلك ان لو امتنع
ما حكي لانه لا يمتنع على اصله ان يكلف ويامر من لا يتعب ولا يزعج ولا يهدد ولا يوعد
وليس شيء من ذلك عنده شرطا في التكليف وكذلك ما حكي بعد ذلك ايضا
غلط من قوله في الغلبة لذلك ايضا بانه لا يجوز ان يقع منهم معاص لان اسباب المعاصي
ودواعيها مرتفعة عنهم وقد ازاح الله تعالى عللهم في كل شيء وليس هذا ايضا مما هو
العلة في ترك تكليفهم ان لو لم يكلفهم ولا اسباب المعاصي ودواعيها فبان لك تخبطه
في هذا الاعتلال وانه انما بنى هذا الكلام من عند نفسه متوهما انه على اصله ثم
حكي عنه بعد ذلك في باب الايمان انه كان يقول ان الاسلام والدين هما غير الايمان
وهذا خطأ على اصله لانه كان يقول ان كل ايمان بالله تعالى فهو اسلام واستسلام
ودين وان كان يجيز كون اسلام ودين ليس بايمان فعلى ذلك لا يجوز اطلاق
القول بان الاسلام والدين غير الايمان والايمان نوع من الاسلام والدين
لان ذلك يوجب ان يكون غير نفسه ثم حكي عنه في باب ذنوب الانبياء انه كان
يقول ان الانبياء يجوز ان يقع منهم معاص ولكنهم لا يسمون بها ولا يقال لهم عصاة
وليس هذا مذهبه بل هو مذهب بعض المرجئة وعنده انه يقال انه عاص لوجود
معصيته فاذا تاب زال عنه الاسم بزوال معناه وحكي عنه انه كان يقول العزم على
الكفر ليس بكفر وان التوبة هي الندم على ما كان فقط وان لم يعزم على ان لا يعود الى مثله

الى مثله فانه يكون تائبا والمعروف من مذهبه خلاف ذلك في ما بين المقالتين و
حكي عنه انه كان يأبى نسخ القرآن بالسنة المتواترة وهذا غلط ايضا لانه ذكر في كتابه
في اصول الفقه ان نسخ القرآن بالسنة جائز وان آية الوصية لم تنسخها آية المواريث
وانما نسخها السنة وذلك انه يمكن ان يجمع بين الوصية والميراث وانما يكون
ناسخا اذا لم يمكن الجمع بينه وبين المنسوخ في الفعل والاعتقاد ثم حكي عنه بعد ذلك
كلاما في ادب الجدل وتحديد النظر ولم يفرق بين ما جرى مجرى التحديد والتحقيق وابانة
الرسوم الواجبة والمندوب الى استعمالها وبين ما جرى مجرى آداب النظر وما
يجب على الناظر والمفكر فيما يريد ان يعلمه مما غاب عن الحس وقد بينا نحن في هذا
الكتاب ما كان يذهب اليه في ذلك وفصلنا ما يجب ان يفصل في تحديد الجدل وما
يجب من مبتغيه من احكامه وما يجب على الناظر في نظره وفكره وحكي عنه بعد ذلك انه
كان يقول ان الاعراض يستحيل عليها البقاء لان الباقي لا يكون باقيا الا ببقاء
يقوم به الباقي وقد اصاب في حكاية المذهب واخطأ في التعليل وذلك انه ليس يقول
ان الباقي لا يكون باقيا الا ببقاء يقوم بالباقي لانه قد يجوز باقيا ببقاء لا يكون
قائما بالباقي وذلك قوله في صفات الباري تعالى انها باقية ببقاء قائم بالباري
وان الباري تعالى باق بنفسه لا ببقاء قائم بالباري ام بغيره وحكي عنه بعد ذلك
انه كان يقول ان الالوان والحركات كلها متجانسة وفيها ما يقع الحسن والقبيح والطاعة
والمعصية وليس الامر في ذلك على ما حكي لانه كان يقول ان الالوان مختلفة ومتجانسة
فكل ما استحال اجتماعهما في محل منها فضدان وما ميز البصر بينهما فمختلفان وسواء
قوله في الالوان والحركات واما الحسن والقبيح والطاعة والمعصية فانما تقع في جنس
الحركات دون الالوان لانها لا تقع مقدورة لغير الله سبحانه وحكي عنه بعد
ذلك انه كان يقول ان حقيقة الحركة الكون وكذلك حقيقة السكون وهذا خطأ ان اراد
به تحقيق الحركة الذي يجري مجرى التحديد اذ ليس حد الحركة انها كون ولا حد السكون انه
كون اذ ليس كل كون حركة ولا كل كون سكونا وانما يكون الكون حركة اذا وقع

على وجه مخصوص وكذلك اذا وقع سكونا فان اراد ان عنده ان جنس الحركة والسكون
جنس الكون فالمعنى صحيح واللفظ خطأ ثم حكى عنه بعد ذلك انه كان يقول الجزء اذا
تحرك فانما يتحرك بجميع اجزائه وهذا خطأ وقد نص على خلافه في كتاب النوادر ولانه
على اصله ايضا لانه كان يقول ان المتحرك يفرغ مكانا ويشغل غيره وان الحركة مماسة
لمكان بعد مماسة لغيره والاجزاء الداخلة الباطنة لم تفرغ اماكنها ولم تشغل غيرها
وحكى عنه بعد ذلك انه كان يقول ان جملة الانسان هو العالم القادر وليس كل
جزء منه عالما قادرا وهذا غلط لانه كان يقول ان العالم من قام به العلم والقادر
من قامت به القدرة وان كل جزء من الانسان فيه قدرة فهو قادر وحكى عنه ايضا
انه كان يقول يجوز ان يكون شيء واحد يوافق الشيء ويخالفه من وجهين قال
وذلك كالشيئين اللذين يجتمعان في انهما سوادان ويختلفان في طعمهما وهذا خطأ
لانه كان يقول الجواهر كلها متجانسة لانفسها ولا تختلف لاختلاف اعراضها
وان اعراضها المختلفة وكان يحيل ان يشبه شيء شيئا من وجه ويخالفه من وجه اخر
ثم حكى مذهبه في معنى الفناء وزعم انه كان يقول ان قول القائل فني كذا اي لم يخلق له
بقاء وهذا خطأ ايضا لانه لم يكن يقتصر على هذا المقدار ولو كان كل ما لم يخلق له بقاء
فانيا كان الشيء في حال حدوثه فانيا لانه لم يخلق له بقاء وانما كان يقول معنى قولنا
فني اي لم يخلق له بقاء في حال كان يصح ان يبقى فيها فلذلك لم يلزم عليه حال حدوث
الجسم لانه لا يصح ان يكون باقيا حال الحدوث واعلم ان هذا اخر ما تتبعناه من حكايات
الضبي في كتابه الذي وضعه لذكر مجرد مقالات شيخنا ابي الحسن رحمه الله تعالى وانما
تركنا تتبع ما عداه اختصارا واقتصارا على ما شرحناه واوضحناه في كتابنا من ذكر
حكاية مذاهب شيخنا ابي الحسن في الابواب التي حكيناها وقد كنا شرطنا في اول
الكتاب انا نذكر ما وجدنا عنه فيه نصا منه عليه في كتاب له معروف انه ذكره
ونسبه الى ذلك الكتاب اذا لم يكن ذلك من المشهور الذي لا يحتاج الى ذكر الحكاية
عنه لشهرته وان ما لم نجد عنه فيه نصا عليه ووجدنا اصوله تشهد بذلك وقواعده عليه

عليه من نسبناه اليه على هذا الوجه وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه اضفناه
اليه على انه معنى مذهبه وقلنا في جميع ذلك انه كان يقول كذا او كذا او تفصيل
ذلك على الوجه الذي بيّنا وطريقنا في نسبة ذلك اليه من جهة القول ومن
طريق انه قاله جارية على الرسم الذي كشفنا عنه فاعلم الغرض فيه وتبين
المقصد منه وانما جرينا فيه على هذا المثال الذي رسمناه لك فاعلمه

ان شاء الله تبارك وتعالى

هذا اخر الكتاب